Año 11, vol. 11, n° 22, julio-diciembre 2025 | ISSN: 2448-5241

22

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS. UADY

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 11, vol. 11, núm. 22 julio-diciembre 2025

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número se publicó en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, con el objetivo de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) tanto para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. Si se utiliza algún contenido de forma completa o parcial, hay que citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

La opinión expresada por los autores no necesariamente refleja la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Nuevo sitio web y correo: https://revistaantropica.uady.mx
Nueva dirección de correo electrónico: revista.antropica@correo.uady.mx

La revista está incluida en los siguientes índices y bases de datos:

Informacion legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 11, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre 2025 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 14 de julio de 2025.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONAHCyT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Todos los envíos serán sometidos a una evaluación previa por parte del Comité Editorial, quien verificará que el envío cumpla con las Normas Editoriales y los metadatos en el OJS. En caso afirmativo, el trabajo será sometido a un proceso de dictamen conforme a la modalidad que corresponda a la sección enviada (simple o doble par ciego). Además, todos los artículos serán revisados mediante el programa Turnitin

Ilustración de la portada

La obra que ilustra la portada se titula “Del río al mar” (“From the River to the Sea”, 2021) y es autoría de Suleiman Mansour, artista Palestino. Agradecemos profundamente que nos haya permitido utilizarla. Para conocer más sobre su trabajo pictórico, puede consultarse la siguiente página:

https://slimanmansour.com/

DIRECTORIO

MTRO. CARLOS ESTRADA PINTO
Rector de la Universidad Autónoma de Yucatán

DRA. ROCÍO LETICIA CORTÉS CAMPOS
Directora de la Facultad de Ciencias Antropológicas

DR. GABRIEL ANGELOTTI PASTEUR
Director de la revista

EQUIPO EDITORIAL

EQUIPO DE PRODUCCIÓN

EDITOR DE LA REVISTA
DR. GABRIEL ANGELOTTI PASTEUR

MAQUETACIÓN
AURORA EUAN COUOH

CORRECCIÓN DE ESTILO
MTRO. GONZALO ROSADO GARCÍA (Universidad Autónoma de Yucatán)

SOPORTE TÉCNICO
MTRO. RODRIGO VENCES NAVA (Universidad Autónoma de Yucatán)

GESTIÓN EDITORIAL
B. ALESSANDRA SOLÍS PÉREZ (Universidad Autónoma de Yucatán)

COMITÉ EDITORIAL

DR. FRAUSTO OSCAR MARTÍNEZ
Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

DRA. PAOLA PENICHE MORENO
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

DR. JESÚS LIZAMA QUIJANO
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

DR. DAVID DE ÁNGEL GARCÍA
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS), Mérida, Yucatán. México

DR. MARCO CALDERÓN MÓLGORA
El Colegio de Michoacán (COLMICH), Zamora, Michoacán. México

DRA. ELLA FANNY QUINTAL AVILÉS
Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida, Yucatán. México

DRA. MARGARITA ROSALES GONZÁLEZ
Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida (INAH). Yucatán. México

DR. LUIS ESCALA RABADÁN
El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

DR. GUILLERMO ALONSO MENESES
El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

DR. CARLOS WELSH RODRÍGUEZ
Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra. México.

COMITÉ ASESOR

DRA. SILVIA VALIENTE
Instituto Regional de Estudios Socio-culturales- IRES; CONICET.
Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Argentina

DR. LUIS ALBERTO SUÁREZ ROJAS
Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú.

DRA. EDNA M. RODRÍGUEZ GAVIRIA
Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia. Colombia

MTRA. GRACIA VIOLETA ROSS QUIROGA
Red Nacional de Personas con VIH en Bolivia (REDBOL), Bolivia

DR. JAIME ANDRÉS GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Centro de Educación y Cultura Americana (CECA), Santiago, Chile.

DR. LUIS VÁZQUEZ LEÓN
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente (CIESAS). Jalisco. México.

DR. ENRIQUE RODRÍGUEZ BALAM
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS). Mérida, Yucatán.

DR. JESÚS SOLÍS CRUZ
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México

DR. JOEL FRANCIS AUDEFROY
Instituto Politécnico Nacional. México.

DR. RAYMUNDO PADILLA LOZOYA
Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

DRA. LOURDES ROMO AGUILAR
El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (COLEF), Chihuahua. México.

DR. JUAN MANUEL RODRÍGUEZ ESTEVES
El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México.

DRA. VANESSA VÁZQUEZ SÁNCHEZ
Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

DR. ARMANDO RANGEL RIVERO
Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana.

Índice y editorial

ÍNDICE

JULIO - DICIEMBRE 2025

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 11, Vol. 11, Núm. 22 | ISSN:2448-5241

Carta editorial, índice y datos legales

11 **Del río al mar, entre olivos y naranjos: la perseverancia del pueblo de Gaza**
From the river to the sea, between olive and orange trees: the perseverance of the people of Gaza
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

19 **La reconfiguración del espacio inquisitorial. La culminación del proceso de formación de las comisarías del Santo Oficio en el distrito de México, 1779-1807**
The Reconfiguration Of The Inquisitorial Space.The Completion Of The Formation Process Of The Holy Office Comisarias In The District Of Mexico, 1779-1807
por Pedro Miranda Ojeda

47 **El Siglo de las Luces y del Juego. La primeridad del Homo Ludens**
The Age of Enlightenment and Play. The primacy of Homo Ludens
por Hugo Delfín Casanova Leal

69 **Prostitución y pornografía indígena en México: Dinámicas locales y prácticas transfronterizas de las economías íntimas**
Indigenous Prostitution and Pornography in Mexico: Local Dynamics and Cross-Border Practices of Intimate Economies
por Francisco Marcos Martínez

93 **La discriminación interseccional en desplazados por la violencia: una perspectiva desde el pensamiento complejo**
Intersectional discrimination in people displaced by violence: a perspective from complex thinking
por Fabian Andrey Zarta Rojas y Nelly Johana Urrutia Caicedo

109 **Un mural en Flor de Maroñas; modalidades inventivas de tejer diferencias con el disenso**
A mural in Flor de Maroñas; inventive modalities of weaving difference with dissent
por Camilo Rivas Moar

135 **Las lógicas del tiempo en la vejez: una mirada de residentes mayores desde una residencia colectiva**
The logics of time in old age: a view of elderly residents from a senior residence
por Diana González Rodríguez

161 **La vía de sanación digital: el caso de TikTok**
The path to digital healing: the case of TikTok
por Paola Bobadilla Estrada y Daniel de Jesús Bautista Rosales

Reseñas

177 **Reseña del libro: Enfermedades ensambladas. Prácticas sociotécnicas en la península de Yucatán**
Book review: Assembled diseases. Sociotechnical practices in the Yucatan Peninsula
por Miguel Lisbona Guillén

ANTRÓPICA

ÍNDICE 2025

185 **En busca de la interculturalidad epistémica. Reseña del libro Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes, coordinado por Ana Rosa Duarte Duarte**
In search of epistemic interculturality. Review of the book Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes, coordinated by Ana Rosa Duarte Duarte.
por Ksenia Sidorova

Fotografía etnográfica

195 **La dulce tradición como medio de supervivencia. Dulces y dulceros en Atlapulco Estado de México**
The sweet tradition as a means of survival. Sweets and candy makers in Atlapulco, State of Mexico
por Itzel Rubi Díaz Tinoco

211 **Nos negamos a callar: marcha del 8M**
We refuse to keep quiet: 8M's march
por Sofía Fernández Contreras y Erika Rejón Márquez

Dossier

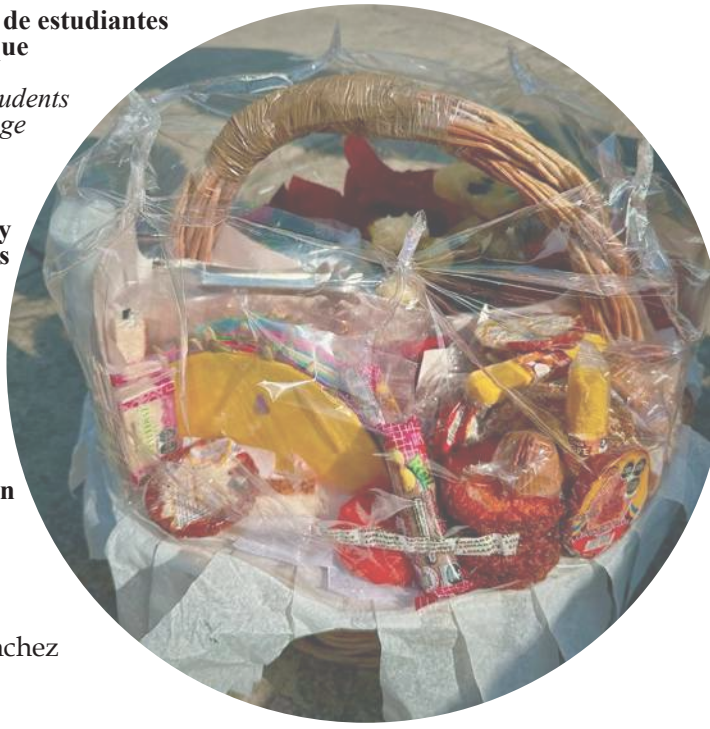
235 **Presentación del dossier:**
Suicidio, salud mental y medios informativos en el contexto yucateco posterior a la pandemia por COVID-19
Suicide, Mental Health and the Media in the Post-Pandemic Yucatecan Context by COVID-19
por Carmen Castillo Rocha y Damaris Francis Estrella Castillo

245 **Tres décadas de evolución en la prevalencia del suicidio en la península de Yucatán.**
Un análisis en el marco del constructo teórico del suicidio: "De la ideación-hacia la-acción"
Three decades of evolution in suicide prevalence in the Yucatán Peninsula. An analysis within the theoretical framework of suicide: "From ideation to action"
por Juan Carlos Pineda Cortés, Mónica Martínez de Escobar Rodríguez y María José Tut Bojórquez

269 **Juventudes, salud mental y suicidio; comentarios de estudiantes de comunicación social sobre notas periodísticas que reportan eventos suicidas**
Youth, Mental Health and suicide: Comments from students in Social Communication about News Report Coverage
por Nayeli Carolina Montero Fernández y Carmen Castillo Rocha

291 **Suicidio en adultos mayores en Yucatán: tendencias y análisis a lo largo de 2023 en las noticias periodísticas digitales, a través de las representaciones sociales**
Suicide among older adults in Yucatán: trends and analysis throughout 2023 in digital news reports through the lens of social representations
por Damaris Francis Estrella Castillo, Manuel Jiménez Chan, Armando López Estrella y Carmen Castillo Rocha

385 **Marcos interpretativos sobre el suicidio en Yucatán**
Un análisis de notas de prensa y sus comentarios en Facebook
Interpretive frameworks on suicide in Yucatán
An analysis of press releases and their comments on Facebook
por Carmen Castillo Rocha y Julio C. Aguila Sánchez



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 11-16. UADY. ISSN: 2448-5241.

Del río al mar, entre olivos y naranjos: la perseverancia del pueblo de Gaza

From the river to the sea, between olive and orange trees: the perseverance of the people of Gaza

Gabriel Angelotti Pasteur
Universidad Autónoma de Yucatán (México)

> "La paz es posible cuando cada uno de nosotros es considerado un ser humano y "tiene los mismos derechos"[1] Suleiman Mansour

Por primera vez ofrecemos una breve explicación sobre la obra que figura en la portada de nuestra revista. Lo hacemos, porque no es una imagen ni un recurso visual que pueda estar relacionado con el contenido de los artículos publicados. No, es mucho más que eso: la obra pictórica que compartimos desborda los límites de una simple ilustración. Su simbolismo implícito nos sumerge en un escenario singular de un territorio en conflicto. El cual, pese a la distancia que nos separa, geográfica, social, histórica y culturalmente, nos afecta como si el padecimiento fuese propio. Esta obra artística interpela la condición humana, nos enfrenta a la dolorosa fragilidad de imaginarnos vivir en una cultura asediada por el horror de una guerra etnocida.

من النهر الى البحر ("Del río al mar", "*From the River to the Sea*") es una imagen poderosa porque retrata con crudeza una situación de sufrimiento, persecución e injusticia que, en la actualidad, padece el pueblo palestino: un pueblo y una cultura milenaria que están siendo diezmados por un ejército invasor.

Sabemos que en la historia de la humanidad acontecieron hechos similares, en los cuales hubo ejércitos que arrasaron pueblos antiguos y ricas culturas ancestrales. Las cuales fueron silenciadas por la fuerza de las armas y la guerra; matando a niños, mujeres y personas inocentes. La mayor parte de las veces estas masacres fueron motivadas por ideas curtidas en el odio o en los designios de algún dios *que nunca supo que la humanidad es una y la misma*. No tenemos que irnos muy lejos para saber de qué tratan estos hechos terroríficos. Nuestra América Latina, en sus entrañas, guarda aún la memoria viva de muchas de esas guerras

1 https://www.aljazeera.com/features/2024/2/25/our-fight-is-to-rehumanise-ourselves-a-palestinian-painter-speaks-out

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.559
https://orcid.org/0000-0003-0639-594X
gabrielotti@yahoo.com

© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

dolorosas. Nuestros pueblos, en parte, nacieron en medio de ese origen ominoso, ya que fueron fundados sobre el dolor, la violencia y la ignominia. Existe, incluso, una versión no reconocida del mestizaje americano que, muy probablemente, no estuvo marcada por el amor ni por el consentimiento mutuo de los afectos, sino, por el contrario, por el abuso y la violación perpetrados por los "conquistadores" hacia mujeres inocentes.

Nota: Suleiman Mansour, "Del río al mar" (2016), óleo sobre lienzo.

من النهر الى البحر "Del río al mar" ("*From the River to the Sea*") es una obra del artista palestino Suleiman Mansour. Esta pintura al óleo, de dimensiones reducidas, posee un contenido profundo y amplio: es una alegoría de los sufrimientos que el pueblo palestino enfrenta desde hace muchos años.

La pintura, cargada de simbolismo, muestra a una mujer que abraza un árbol singular: mitad naranjo, mitad olivo. Esto hace referencia a dos de los cultivos más representativos y de mayor importancia económica para los palestinos que habitan esa tierra. La ropa blanca de la mujer alude a la pureza de la tierra misma. Con el uso de colores terrosos del entorno, el artista hace referencia directa a la tierra palestina, que es la identidad de su pueblo.[2] En ese abrazo representado en la obra, la mujer encarna el verdadero sentido del *sumud:* una

2 Silvia Díaz, 2021. En: https://historia-arte.com/obras/del-rio-al-mar

resistencia no violenta y persistente frente a la ocupación, al despojo, al asedio y a la violencia estructural. Una resistencia sin armas, con el gesto sutil de aferrarse a la vida y al árbol que le da sentido y pertenencia. Suleiman Mansour señala que la persecución hacia su pueblo surge "por la condición de ser palestinos".

> " [...] por el simple hecho de estar aquí, respirar y pensar, es un asunto delicado para los israelíes, porque construyeron su narrativa negando nuestra existencia... Nuestro trabajo, no solo como pintores, sino también como intelectuales —en la cultura, en todo—, consiste en expresar que estamos aquí".[3]

A la luz de la historia, el *sumud* comparte ciertos rasgos con el *satyagraha*, la forma de resistencia no violenta que Mahatma Gandhi aplicó frente a la ocupación británica de la India y que se extendió por cerca de 89 años. La práctica que estas personas inspiran surge como una respuesta directa a la invasión, y al derecho que tiene toda sociedad, pueblo o cultura humana a resistir para no desaparecer. Sin embargo, el *sumud* a diferencia del *satyagraha* , no busca transformar al adversario, sino que se basa en la necesidad de permanecer como uno es, de persistir en la propia identidad frente a la ocupación extranjera.

En la pintura, el paisaje térreo y montañoso que rodea a la mujer hace referencia a su tierra natal, así como al espacio donde resiste este pueblo. También alude a la urgencia por conservar la poca vida que allí prospera y que logra sobrevivir aún ante las acciones destructivas del invasor. El gesto de abrazar un árbol es un llamado directo a salvar la cultura palestina, a evitar que este pueblo sea sepultado por topadoras, bulldozers, bombas, drones asesinos y toda la parafernalia bélica con la que se pretende desaparecerlos. El abrazo al árbol también es un abrazo al pasado, a los restos de los seres ya fallecidos, es una acción afectiva que materializa la resistencia emocional y el derecho de los caídos a ser recordados, a mantener viva la memoria en un mensaje de esperanza en medio de la desolación.

La obra pictórica de Suleiman Mansour es singular por la manera estilística de expresar la injusticia a la que ha sido sometido su pueblo. Mansour no pinta armas, ni apela a imágenes de violencia, ni de sangre o terror. Por el contrario, "emplea la inocencia, la dulzura, pero sobre todo la ternura y la esperanza para denunciar el horror de una masacre".[4] Utiliza la pintura cómo acto de resistencia y esperanza. En sus cuadros retrata la vida de los campesinos y las mujeres que allí trabajan, quienes son representadas con sus vestimentas tradicionales, con bellos ojos color oliva, sus cuellos altivos y sus grandes manos de trabajadoras.[5] El olivo y el naranjo, impulsores y único sustento de la escasa

3 Meka Boyle en: https://hyperallergic.com/860445/sliman-mansour-preserves-palestinian-history-through-art/

4 José Ramón Bosques en https://lagarcetadelaribera.org/sliman-mansour/

5 Frank Barat, entrevista, en: https://osalto.gal/mapas/sliman-mansour-artista-plastico-palestino

economía local, figuran en la mayoría de sus obras. Estos árboles en su conexión simbólica retratan algunos de los acontecimientos padecidos en la realidad "[...] como ocurrió en octubre en una aldea de Nablus donde 900 olivos y otros frutales fueron talados, sin embargo, no hay ira ni violencia en la obra de Mansour, solo tristeza y lamento".[6]

El artista

Suleiman Mansour nació en el año de 1947 en Birzeit y su adolescencia transcurrió en Belén y Jerusalén. En sus biografías se indica que este traslado motivó un sentimiento de angustia por su tierra natal, y la "sensación de pérdida gradual de Palestina, especialmente tras la ocupación de Cisjordania y Jerusalén en 1967". Estas vivencias renacerían en forma simbólica en su obra pictórica para motivarlo a "preservar la identidad palestina". [7]

Su estilo artístico es "realista con toques de expresionismo abstracto y surrealismo" y desde joven fue marcado por la obra del artista mexicano Diego Rivera.[8]

Fue fundador de numerosos movimientos artísticos, entre ellos el de "Arte contemporáneo palestino" y se convirtió en el presidente de la "Liga de Artistas Palestinos". Es reconocido mundialmente por toda su obra, pero de ellas sobresale la realizada en 1973 y que se titula *Camello de la dificultad*. En este trabajo Mansour representa a un viejo porteador cargando a Jerusalén sobre su espalda. En toda su obra plástica figuran aspectos relacionados con la lucha del pueblo palestino. Durante fines de los ochenta, y en virtud que muchas de las materias primas que utilizaban para sus obras provenían de Israel, junto con otros artistas se negaron a comprarlas y fue así que comenzó a utilizar y pintar con arcillas locales y henna. Sus trabajos recientes se enfocan en la figura individual para transmitir los "diferentes estados de la agotadora anticipación o pérdida", resultado de su experiencia de vida bajo la ocupación.[9]

Ha realizado exposiciones individuales en Ramala, Nueva York, Sharjah, El Cairo, Gaza y Stavanger, Noruega. Entre sus exposiciones colectivas destacan: el Museo de Arte Oriental de Moscú (1980); *Primavera Palestina*, Teatro Al-Hakawati, Jerusalén, 1985; *Nuevas Visiones*, Galería Nacional de Bellas Artes de Jordania, Amán, 1991; *Hecho en Palestina*, Museo de Arte Contemporáneo Station, Houston, Texas, 2003; y *Arte gráfico contemporáneo en el mundo árabe*, Galería Nabad, Amán, 2010. En 1998 recibió el Premio Palestina de Artes Visuales en la Bienal

6 Tomado de https://lagarcetadelaribera.org/sliman-mansour/

7 Traducido de https://slimanmansour.com/about-the-artist-sliman-mansour/

8 Silvia Díaz, en https://historia-arte.com/artistas/sliman-mansour

9 Traducido de https://zawyeh.net/sliman-mansour/

de El Cairo. La obra de Mansour forma parte de colecciones privadas y públicas internacionales, entre ellas: el Museo Guggenheim (Abu Dabi, EAU), Mathaf – Museo Árabe de Arte Moderno (Doha, Catar), Instituto del Mundo Árabe (París, Francia), Museo Nacional de Jordania (Amán, Jordania), Fundación de Arte Barjeel (Sharjah, EAU), Darat Al Funun (Amán, Jordania), Fundación Salama Bint Hamdan Al Nahyan (Abu Dabi, EAU), Dar El-Nimer (Beirut, Líbano) y el Museo Palestino (Birzeit, Palestina).[10]

Su obra se puede consultar en:

https://www.barjeelartfoundation.org/artist/palestine/suleiman-mansour/

https://zawyeh.net/sliman-mansour/

Agradecimiento

Aprovechamos la presente ocasión para agradecer a Suleiman Mansour por permitirnos emplear la imagen de su obra para la portada de la revista. Ha sido muy generoso con nosotros, especialmente al comprender que, al tratarse de una publicación editada por una universidad pública, no contamos con presupuesto y no manejamos pagos por derechos de autor. Le agradecemos profundamente su comprensión.

Colofón

Cuando éramos niños, en un acto lúdico que inocentemente buscaba simular la realidad, jugábamos a los "soldaditos". Entonces disponíamos los ejércitos enfrentándolos entre sí: los de color azul de un lado, y los de color rojo del otro. Cada niño elegía un bando. No importaban las razones de esa elección, pero la mecánica del juego era simple: se trataba de un enfrentamiento entre figurillas de plástico, de igual tamaño, en el mismo número y proporción, y ganaba aquel niño que mediante algún artificio mecánico – una bolita de vidrio o canica- lograba derribar la mayor cantidad de soldaditos del ejército rival. Así de sencillo era el juego de la guerra. Analizando las reglas implícitas de este juego, encontramos que eran perfectamente comprensibles para nuestras mentes infantiles: un enfrentamiento de iguales, mediante un ejército frente a otro, donde ganaba el más hábil o, simplemente, el que tenía más suerte.

A veces, la realidad parece invertirse y es la guerra real la que imita a los juegos de la infancia. En ambos casos, la gana quien tiene más fuerza, destreza o suerte. Pero lo que acontece en Gaza no tiene comparación posible ni cabida

10 Ibid.

en ningún mundo imaginario ni en los juegos más crudos de la infancia. En la masacre que sufre el pueblo palestino, se han roto las reglas de lo poco humano o caballeresco que podrían tener algunas guerras entre ejércitos. Ni la mente más torcida, ni la imaginación más perversa podrían concebir lo que se está llevando a cabo en Gaza, donde soldados israelíes equipados con armas y preparados en tácticas de combate, se enfrentan a civiles desprovistos de ellas; donde los militares israelíes, que tienen la muerte por oficio matan sin piedad a los palestinos comunes que solo anhelan vivir, y donde el ejército israelí usa drones para disparar sobre mujeres y niños palestinos que están haciendo fila para pedir por un plato de comida.

Gaza nos duele, y mucho, dado que el sufrimiento de las personas inocentes en un conflicto genocida es profundamente insoportable.

Gabriel Angelotti Pasteur

Mérida, 3 de julio de 2025.

Artículos académicos

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 19-45. UADY. ISSN: 2448-5241.

La reconfiguración del espacio inquisitorial. La culminación del proceso de formación de las comisarías del Santo Oficio en el distrito de México, 1779-1807

The Reconfiguration Of The Inquisitorial Space. The Completion Of The Formation Process Of The Holy Office Comisarias In The District Of Mexico, 1779-1807

Pedro Miranda Ojeda
Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Resumen

A finales del siglo XVIII el distrito del Santo Oficio de México alcanzó su máxima extensión territorial gracias a la formación de las comisarías diocesanas de Linares y Sonora. A nivel administrativo y procesal también puede observarse una prolija actividad, lo cual quiere decir que sus procesos burocráticos conservaban su continuidad a pesar de la crisis que enfrentaba el Consejo de Inquisición. La progresiva evolución institucional igualmente se manifiesta en las nuevas formas de ejercer el control social mediante la introducción de modalidades distintas en el nombramiento de comisarios en las jurisdicciones locales y con ello consolidar la red de funcionarios establecidos por la Inquisición mexicana.

Palabras clave: México, Santo Oficio, administración, jurisdicción, comisario.

Abstract:

At the end of the eighteenth century, the district of the Holy Office of Mexico reached its maximum territorial extension thanks to the formation of the diocesan comisarias of Linares and Sonora. At the administrative and procedural level, a prolix activity can also be observed, which means that its bureaucratic processes preserved their continuity despite the crisis faced by the Council of Inquisition. The progressive institutional evolution is also manifested in the new ways of exercising social control through the introduction of different modalities in the appointment of comisarios in local jurisdictions and thus consolidating the network of officials established by the Mexican Inquisition.

Keywords: Mexico, Holy Office, administration, jurisdiction, comisario.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.506
https://orcid.org/0000-0003-1881-8778
pmojeda@correo.uady.mx

Recepción: 10 de julio de 2024 | Aceptación: 18 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción

La inmensa extensión de los territorios septentrionales de Nueva España fue la principal causa de que el visitador, José de Gálvez, impulsara la creación de las diócesis de Linares y Sonora. Ante el casi absoluto abandono administrativo y espiritual de estos territorios, salvo en algunos pueblos y villas, la presencia de la Iglesia se distinguía por misiones dispersas que poco podían para evangelizar a indios considerados rebeldes. En efecto, las dilatadas distancias eran una causa justificada para escindir territorios y así procurar un mayor control eclesiástico y frecuencia de visitas, dado que los lugares más remotos de la sede a menudo solían quedar olvidados y marginados. A pesar de que a fines del siglo XVIII la hechura de caminos tenía avances significativos, los religiosos establecidos en los poblados españoles apenas destacaban en otras comunidades. Esto mismo sucedía con las comisarías del Santo Oficio que si bien habían logrado colocarse en muchos lugares de la frontera norte, la mayoría de quedaba aislada de su jurisdicción. Sin embargo, hay que aclarar que tampoco constituía un objetivo fundamental porque los pueblos estaban habitados por nativos. En este sentido, las visitas inquisitoriales continuarían siendo una actividad de las cercanías de las capitales diocesanas y su territorio más ficticio que real.

La división territorial no significaba el control administrativo ni efectivo de las poblaciones. Servía como un ordenamiento formal de las divisiones internas del tribunal de México para conservar el control de la geografía inquisitorial cambiante, que operaba según necesidades demográficas y de jurisdicción. Sin embargo, a pesar de que se pretendía establecer comisarías en la mayoría las poblaciones, no solo en pueblos, villas y ciudades de españoles, sino también en los pueblos de indios que desde décadas antes habían perdido su antigua exclusividad étnica, convirtiéndose en pueblos con calidades mixtas. La tarea de los inquisidores, por supuesto, era harto compleja en virtud que era necesario reconfigurar las antiguas jurisdicciones que no incluían a dichos pueblos de indios. Por este motivo, la formación de jurisdicciones en los partidos constituía la estrategia más efectiva para incorporar, en un territorio establecido, a las localidades cercanas. Hay que recordar que todos los pueblos de una diócesis a su vez formaban parte de la comisaría diocesana, aun cuando no estuvieran atendidos por la distancia o por dificultades para realizar visitas, salvo que sean cercanos, en tal caso sólo se agregaban al itinerario del comisario. Cuando un pueblo estaba a más de ocho leguas la situación era distinta, pues había que incluirlo en alguna jurisdicción.

Este trabajo pretende analizar la situación del Santo Oficio en la etapa previa a la crisis de 1808. En este contexto, profundiza en el dinamismo funcional del tribunal para explicar la continuidad de las actividades administrativas y procesales. De ahí que el emplazamiento de comisarios no haya perdido impulso y

que, además, se añadieran distintas modalidades de nombramiento que facilitara su permanencia en las localidades y que, al mismo tiempo, se desplazaran a la frontera septentrional como una estrategia para incluir a los nuevos territorios incorporados en el distrito inquisitorial de México.

Administración y actividad procesal del Santo Oficio de México

La Suprema y General Inquisición finisecular vivió una de sus épocas más convulsas. La Corona había gestado una política regalista de mayor control y, ante su progresiva pérdida de jurisdicciones y privilegios, en 1793, el inquisidor general Manuel Abbad y Lasierra encargó a Juan Antonio Llorente un profundo análisis sobre la institución. Aunque el proyecto quedó incompleto cuando dimitió su patrocinador, el informe destacaba serias críticas acerca de su funcionamiento y la necesidad de una reforma que, en 1797, Llorente pudo proponer al recién nombrado ministro de Gracia y Justicia. En efecto, los aires reformistas del secretario de Estado Manuel Godoy favorecieron la elección de Gaspar Melchor de Jovellanos, quien aprovechando la coyuntura intentó reformar la justicia y disminuir la influencia de la Inquisición, aunque fracasó en su intento y fue cesado de sus funciones (Lama, 2010, pp. 169-175). En este escenario y para acallar las voces de sus críticos, en una carta orden el rey declaraba su inalterable voluntad para que el Santo Oficio continuara gozando de su jurisdicción y sus prerrogativas sin ninguna modificación (Lea, III, 1983, p. 815).

La situación en el tribunal mexicano era muy distinta. El dinamismo burocrático y la continuidad de las procesos administrativos y procesales constituyen la manifestación principal de que la crisis institucional no tuvo efectos en México. Los registros de archivo también permiten retratar una sólida gestión que operaba en todos los niveles y que respondía a las diferentes solicitudes y despachos de títulos, nombramientos, consultas, informes, elaboración y distribución de edictos, etc. Además de procurar, a principios del siglo XIX, las reparaciones de la sede. La actividad procesal, configurada como una respuesta a las deposiciones testificales enviadas por los comisarios, representa el *quid* inquisitorial, a pesar de que la mayoría de la información recibida no tenía ninguna relevancia o elementos suficientes para legitimarse. En el índice general de causas seguidas por el tribunal se registra un total de 223 procesos (*Los reos*…, 2023).

Aun cuando el edicto de fe constituía un elemento capital para informar acerca de qué delitos eran sancionados, esto no significaba que su promulgación compeliera a los vecinos a realizar una declaración. De otro modo, los archivos inquisitoriales estarían saturados de denuncias; el testimonio contra un familiar, amigo o vecino no siempre era una decisión fácil y, por este motivo, hubo delitos que nunca se denunciaron. En muchos lugares los edictos no se leyeron durante

años, mientras que en otros se realizaban con regularidad. En 1791, por ejemplo, la Inquisición distribuyó en todo su territorio un total de 689 copias de un edicto.[1]

La publicación de un edicto respondía al conocimiento de una situación que trata de prevenirse y erradicarse para evitar su propagación social. De ahí que, en cada época, predominaran edictos contra determinados delitos; esto no quiere decir que se olvidaran de las otras conductas delictivas, sino que para ello existían el edicto general de fe que incluía el catálogo completo. No obstante, la política regalista intervino para limitar su independencia en esta materia pues, a partir de 1791, se ordenó que en la formación de edictos los inquisidores debían proceder en acuerdo con el virrey; para evitar cualquier roce, antes de su publicación, quedaron obligados a consultarle sobre su conveniencia. Ello no devino en una dependencia, tal como el virrey Revillagigedo señaló a su sucesor, el marqués de Branciforte, de que no tenía autoridad sobre la Inquisición (Torres Puga, 2004, pp. 37-38).

Una de las mayores inquietudes en este periodo fue la lectura de libros prohibidos y, por lo tanto, se emitió un elevado número de edictos al respecto. Además del edicto general sobre libros prohibidos, publicado el 7 de mayo de 1782, los inquisidores de México distribuyeron un total de 110 edictos particulares. La mayor cantidad, entre 1783 y 1793, registra 51 edictos y constituye una respuesta inminente al peligro de las ideas filosóficas y revolucionarias (Ramos Soriano, 2013, pp. 125, 141, 172; Torres Puga, 2010, p. 354). De ahí que sea difícil creer que, según el índice general de causas, en 1801, se iniciara el único proceso. En cambio, Ramos Soriano presenta una lista de 242 expedientes iniciados entre 1780-1804 (2013, p. 152).

Además de la literatura prohibida, hubo cuatro edictos contra los solicitantes. La solicitación ocurría cuando el eclesiástico mediante palabras, miradas, gestos, actitudes, tocamientos o cartas pretendía seducir a una mujer antes, durante o después de la confesión.[2] Este delito figuró entre los más comunes y desde el siglo XVI trató de erradicarse sin éxito. Ante el fracaso de las intenciones y el elevado número de confesores denunciados, el edicto del 31 de marzo de 1783, con carácter irrestricto, se imponía para aplicarse sin ninguna justificación. Desde los edictos del 23 de agosto de 1710 y del 24 de marzo de 1713, se había intentado eliminar la confesión cara a cara realizada en celdas, sacristías o capillas; se pretendía una confesión sin ningún contacto físico entre ambos, con la separación física de cuerpos entre el confesor –en el interior del confesionario– y

1 Un análisis detallado de la distribución de los edictos en el año 1791 puede verse en Ramos Soriano, 2013, p. 115-121. Acerca de edictos promulgados en Michoacán en 1789 véase AGN, Inquisición 1197, exp. 26.

2 Un examen minucioso sobre el delito de solicitancia puede consultarse en Millar Carvacho, 1998a, pp. 301-366.

la confesante –sentada en una banca, a un costado–, hablando a través de las rejillas. En el edicto del 14 de noviembre de 1781, su condición de aislamiento se desplazó a la observación pública y de los lugares retirados y oscuros a la claridad del cuerpo de la iglesia (Guerrero Galván y Chuchiak IV, 2018). No obstante, su aplicación había sido omitida y, en su omisión, la multiplicación de la transgresión.

La proclama del edicto de 1783 derivó en la materialización de cambios en la confesión. También propició la introducción efectiva de los confesionarios y la prohibición de confesar a mujeres solas después de la puesta del sol y entrada la noche, así como la proscripción de la salutación después de su ejercicio. Esto no significó que en todas las iglesias se incorporaran confesionarios, sino que de manera progresiva comenzaron a estar presentes, como medida para contrarrestar la intensidad de una práctica indigesta porque sus infractores son representantes de la Iglesia.

La bigamia (polivira, cuando se trataba de mujeres) viviría sus últimos años en la jurisdicción del Santo Oficio.[3] En medio del siglo XVIII inició el debate por su competencia y desplazamiento al poder civil; en 1777, se estableció que se compartía entre la justicia real, eclesiástica e inquisitorial. No obstante, el delito siempre dependía del tribunal al que se denunciara (Cordero Fernández, 2019, p. 371-372) y, a pesar de la pérdida de su exclusividad, sus niveles de proseguimiento permanecieron altos y aún procesó a 288 bígamos hasta que la real cédula del 10 de agosto de 1788 eliminó su autoridad sobre el delito.

La intensa actividad procesal es un testimonio inequívoco de la influencia del Santo Oficio en la sociedad. La elevada tasa de denuncias también reivindica que su prestigio se conservaba. Con la intencionalidad de reforzar su presencia, en 1792, la Inquisición emitió un edicto para exhortar a los vecinos a facilitar información sobre personas que habían incurrido en actos considerados de herejía (AGN, Indiferente Virreinal 323, exp. 3). La infalibilidad de la denuncia, sin embargo, era inherente a la existencia de una extensa red de comisarios distribuidos en la geografía inquisitorial.[4] Por lo tanto, el tribunal siempre procuró tener representantes en la mayoría de las poblaciones y cuando fuera necesario formar nuevas jurisdicciones para extender su área de control y dominio, incluso en los lugares más apartados. Por este motivo, la creación de nuevas comisarías diocesanas a finales del siglo XVIII estuvo destinada a mejorar su autoridad en los límites de la frontera norte.

3 Un detallado análisis de la naturaleza de la poligamia como delito y como pecado puede consultarse en Cordero Fernández, 2019, pp. 367-370.

4 Sobre la red de comisarios en el siglo XVIII véase Millar Carvacho, 1998; Miranda Ojeda, 2023.

Los nuevos distritos inquisitoriales: Linares y Sonora

La formación de nuevas diócesis cambió la configuración de los distritos inquisitoriales de México. La creación de los obispados de Linares y Sonora los convertía *de facto* en distritos del Santo Oficio, con territorio y jurisdicción propios. Mientras se establecían los canales administrativos y protocolarios para la toma de posesión episcopal, el Santo Oficio tenía un procedimiento inconmensurable que se aplicaba de manera inmediata. El comisario con nombramiento vigente en la nueva sede catedralicia adquiría, sin necesidad de un despacho distinto, la categoría de comisario diocesano.

El 15 de diciembre de 1777, el Papa Pío VI firmó la bula de erección del obispado de Linares, con capital en la villa homónima. El 7 de mayo de 1779, erigía el obispado de Sonora, con sede en Arizpe; ambas sufragáneas del arzobispado de México. La importancia de convertirse en capital episcopal fue el factor decisivo para que, ante su inminente confirmación, el 19 de mayo de 1777 Carlos III elevara a la villa de Linares al rango de ciudad. No obstante, mientras se componían los asuntos administrativos conducentes habrían de transcurrir dos años para que el obispo Jesús Sacedón constituyera la diócesis, en 1779 (Castillo Flores, 2020, p. 471). Aun así, por sus enfermedades, establecería su residencia en Monterrey, capital política del Nuevo Reino de León. Los sucesivos prelados también se avecindaron ahí hasta que, de manera oficial, la sede fue transferida a dicha ciudad en 1792. En este sentido, Monterrey siempre fue la capital diocesana inquisitorial, despojando de esta categoría a Linares porque ahí nunca se había fundado ninguna comisaría, mientras que Monterrey figuraba en los registros desde 1633. Cuando se formalizó la erección de la diócesis, el título estaba vacante porque su comisario, el Dr. Joseph Antonio Martínez Benavides ya ocupaba una canonjía en el cabildo catedralicio de Guadalajara. De ahí la respuesta inmediata a la solicitud, el 6 de mayo de 1780, del cura interino, vicario y juez eclesiástico de la iglesia de Ntra. Sra. de la Concepción de Monterrey, Br. Alejandro Vicente de la Garza, para ser electo comisario. Los inquisidores despacharon su nombramiento el 24 de mayo de 1780, mismo que no se limitaba a la ciudad, sino al territorio del obispado.[5]

En el obispado de Sonora, ocurrían hechos similares. Aunque la capital designada era la ciudad de Arizpe, ningún prelado radicó ahí de manera permanente debido a las frecuentes revueltas de los indios en sus inmediaciones; por ello, la sede catedralicia permaneció en Concepción de los Álamos hasta que, en 1794, fue trasladada a El Rosario y, más tarde, en 1798, a San Miguel de Culiacán. No obstante, no hay noticias de que la capital inquisitorial se moviera

5 AGN, Inquisición 1242, exp. 5; AGN, Inquisición 1397, exp. 21. El antiguo comisario de Monterrey, el Dr. Joseph Antonio Martínez Benavides, cura y vicario general del reino de León, Coahuila y Texas, se convertiría en comisario diocesano de Guadalajara en 1779.

de Álamos desde que Miguel Antonio Cuevas, entonces comisario local, comenzara a actuar como comisario diocesano. En el real y pueblo hubo comisaría desde finales del siglo XVII. No obstante, en este caso, no hubo ningún cambio en su estatus jurídico para convertirse en ciudad, como sucedió con Linares.

Los comisarios locales de Monterrey y Álamos mutaron su situación política. La antigua condición local, aislada, ignorada y sin ninguna importancia política se desplazó a un tratamiento distinto. El ministro local se transformó en un funcionario superior de una institución que, aunque a finales del siglo XVIII había perdido sus antiguas arengas, todavía conservaba mucho poder y prestigio. De ahí que ambos comisarios transitaran de oficiales locales a prohombres poderosos, con prestigio, poder e influencia en las élites locales, adquiriendo un papel diferente en la nomenclatura política del obispado.

En la jurisdicción territorial, las nuevas comisarías diocesanas también cambiaron los límites de antiguos distritos. Las dinámicas fronteras septentrionales, a menudo inciertas, comenzaron a trazarse con mayor exactitud. El desconocimiento geográfico que impedía la hechura de mapas con cierta precisión poco a poco fue eclipsándose a finales del siglo XVIII gracias a numerosos viajeros y misioneros que emprendieron la tarea de cartografiar y describir dichos territorios (Lafora, 1939; Morfi, 1980; Villaseñor y Sánchez, 2005). De esta manera se logró un registro detallado de las comunidades indias, misiones, presidios pueblos y villas. Aun así, en 1807 el Santo Oficio nombró una comisión para definir los límites entre las provincias de Texas y Luisiana (AGN, Inquisición 1454, exp. 18). La colonización también permitió un mayor desplazamiento de los límites septentrionales y, por lo tanto, a principios del siglo XIX alcanzaría su máxima extensión territorial. Al mismo tiempo, también comenzaría la construcción de caminos para favorecer la comunicación entre poblaciones. Este dominio desconocido gradualmente se incorporaría en las fronteras inquisitoriales mediante la introducción de comisarios en las localidades más grandes y, sobre todo, con los comisionados, es decir, frailes dedicados a la evangelización que tenían facultades para que, en aquellos lugares sin representante, actuaran en su nombre cuando realizaban visitas en las extensas provincias.[6] Muchos de estos territorios eran *Terra nullius* (tierra de nadie) debido al difícil acceso a través de desiertos y caminos inhóspitos y peligrosos en California la Nueva, Provincias Internas, Nuevo México y Texas. Una vez consolidada la colonización, el Santo Oficio de México alcanzaría los 4,235,000 de Km^2, su límite máximo como jurisdicción (véase Cuadro I).

6 Los comisionados eran frailes que podían ejercer justicia inquisitorial, según se establecía en la "Razón de los misioneros a quienes se les despacha comisiones de comisario de este Santo Oficio" (1734). La conocida *Comisión para predicadores* tenía intención de reemplazar la ausencia de comisarios en lugares distantes o donde no hubiere personal idóneo para el oficio, cumpliendo con todas sus obligaciones durante el tiempo que fuere necesario (Guerrero Galván, 2010, pp. 88-91).

Cuadro I. Dimensión de las comisarías diocesanas de méxico

Comisaría Diocesana	Dimensión Km^2 1731-1783	Dimensión km^2 1779-1807
Yucatán	140,000	85,000
Tlaxcala	85,000	95,000
México	95,000	90,000
Nueva Galicia	680,000	360,000
Antequera	120,000	120,000
Michoacán	175,000	175,000
Guatemala	110,000	110,000
Nicaragua	180,000	180,000
Chiapa	75,000	75,000
Honduras	135,000	135,000
Manila	45,000	45,000
Cebú	160,000	160,000
Nueva Segovia	55,000	55,000
Nueva Cáceres	40,000	40,000
Durango	700,000	1,100,000
Linares		950,000
Sonora		460,000
Distrito Inquisitorial De México	2,795,000	4,235,000

Fuente: Elaboración propia.

El crecimiento del distrito fue resultado de la expansión septentrional de la comisaría diocesana de Durango. En general, la reconfiguración territorial cambiaría la geografía inquisitorial para constituir los nuevos distritos. En Sonora, la jurisdicción comprendería la Intendencia de Arizpe y ambas Californias (Ortega Noriega, 1999).

Linares, en cambio, se constituyó con Nuevo Reino de León, Coahuila, Nuevo Santander y Texas (González, 1877, p. 89). En esta zona había un número importante de misiones, pueblos y villas incorporados a la autoridad del Santo Oficio, principalmente de Texas, aun cuando desde mediados del siglo XVIII ya reclamaban su presencia. Este territorio había sido omitido de su competencia a pesar de que, en 1750, fray Diego Martín García envió un informe a los inquisidores acerca de la necesidad de formar ahí una comisaría debido a los altos índices de vulnerabilidad social, afirmando que:

> la provincia de Texas, que se compone de cuatro presidios, una villa y como doce o trece misiones de ambos colegios, cuya capital es S. Antonio de Bejar,

> distante de esta corte quinientas leguas, y de la de Coahuila cien, habiendo suma ignorancia de los edictos y decretos de este tribunal, suplica se digne ocurrir al remedio nombrando persona del Santo Oficio, a quien recurran en sus ahogos (AGN, Inquisición 1101, exp. 14).

La formación de la comisaría diocesana de Linares demandó el emplazamiento de comisarios en la densamente poblada Nuevo Santander: entre 1785 y 1807 se nombraron a fray Juan José Agustín Osorio y Cordero en San Carlos, fray Juan María Dosal en Escandón, Br. José Manuel Pérez Flores y Valdez en San Agustín de Laredo y fray Antonio del Álamo en Mier (AGN, Inquisición 1342, exps. 11, 33; Inquisición 1398, exp. 25). En Texas, en 1800, se nombró a fray José Francisco Moreno en Nacogdoches (AGN, Inquisición 1434, exp. 8).

El dinamismo finisecular del tribunal en la organización e instalación de comisarías en Linares no significó el descuido de su presencia en otras jurisdicciones. Hay que recordar que una de las tareas fundamentales de la Inquisición consistía en procurar la diseminación de comisarios en todo su distrito mexicano y que alcanzarían en este periodo su culmen histórico.

El comisario del Santo Oficio

El comisario tenía un papel crítico en la estructura inquisitorial porque actuaba en su representación en ciudades, villas, puertos de mar y pueblos. Sus funciones y responsabilidades se describen principalmente en el código normativo elaborado por el Consejo de Inquisición: la Cartilla de los comisarios.[7] A finales del siglo XVIII, el comisario recibía una copia impresa de la versión de 1667, que en 1786 tuvo "Adiciones convenientes para la más exacta practica de las Instrucción de comisarios en lo respectivo a las causas de fee" (AGN, Indiferente Virreinal 2562, exp. 15). Dada la importancia de las añadiduras, los inquisidores procuraron enviar una copia a todos los comisarios distribuidos en su distrito. Aun así, todavía en 1805 el comisario de Zacatecas, Dr. José María Martínez Sotomayor, se quejaba porque no había recibido un ejemplar (AGN, Inquisición 1427, exp. 20).

En la jurisdicción local, el comisario asumía la tarea de suministrar información al tribunal. En audiencia, recibe denuncias y practica las respectivas

7 Desde la fundación del Santo Oficio, los comisarios nombrados recibían una copia de un conjunto de documentos que recogían las instrucciones administrativas y procesales que debían proseguir en el despacho de los negocios del Santo Oficio. A partir de 1667 comenzó a publicarse en México la "Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisicion de México" (AGN, Inquisición 1519, exp. 5), donde se sintetizaba la información para cumplir con sus funciones. La publicación en 1800 y 1804 de la "Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisicion de México" ya incluiría las adiciones de 1786 (Biblioteca Centro de Estudios de Historia de México (BCEHM), colec. Inquisición, 272.72 INQ). Un análisis detallado sobre la Cartilla puede verse en Gargallo García, 1999, pp. 38-44; Guerrero Galván, 2010, pp. 100-113.

ratificaciones de los testigos; además de que preside la lectura de los edictos de fe y, cuando era comisario de puerto (Acapulco, Veracruz, Campeche, Tehuantepec, Manila o islas Marianas) examina cajas y libros de los navíos para evitar la introducción de libros prohibidos. La lectura de los edictos de fe constituyó una responsabilidad capital en tanto recurso para comunicar a la población qué delitos pertenecían a su jurisdicción y, en consecuencia, recibir las mencionadas denuncias.

Marcela Aspell, en estos términos, afirma que

> una buena red de comisarios podía asegurar la presencia constante del representante de la autoridad inquisitorial haciendo posible un control capilar del comportamiento. El comisario tenía un importante papel mediático. En relación directa con la sede del tribunal distribuía las órdenes inquisitoriales por su territorio y, asimismo recogía abundantes datos de campo que trasladaba a los inquisidores. Una información poliédrica religiosa, social, política que otorgaba a la Inquisición el poder y la posibilidad de intervenir bajo apariencias equivocas por ambiguas en conflictos locales (2014).

Había varios tipos de comisario. El diocesano residía en las ciudades catedralicias y extendía su autoridad en aquellos lugares del obispado sin representante. Desde finales del siglo XVII había abandonado la realización de las visitas y reducido su actuación en las poblaciones situadas en un radio de ocho leguas en torno a la capital eclesiástica. Esto no significa que descuidara las denuncias presentadas en las comunidades aisladas, sino que nombraba a un comisario provisional que actuaba en su nombre, con autoridad para designar notario, realizar todas diligencias y averiguaciones correspondientes.[8]

El comisario de corte tenía residencia exclusiva en la ciudad de México. Aun cuando sus funciones no eran distintas a la de sus congéneres, sí poseía un estatus superior como representante inquisitorial porque se reconoce la importancia de ejercer en la corte de la capital del virreinato. Aunque técnicamente el único lugar donde podía concederse este nombramiento era la corte real de la villa de Madrid (Domínguez Salgado, 1996; Juanto Jiménez, 2021, pp. 77-80), el oficio ya se registra en México en 1697, cuando el Br. José de Rivera Calderón recibió el título (AGN, Inquisición 688, exp. 6). Desde este momento, la distinción continuó existiendo y, a finales del siglo XVIII, había tres comisarios de corte que actuaban como supernumerarios, sin una jurisdicción territorial limitada por parroquias, sino que su autoridad se extendía a toda la ciudad: Manuel Bolea Sánchez de Tagle, nombrado comisario interino en 1783 y propietario desde abril de 1785; fray Manuel Fernández de Jáuregui, interino a partir de 1785

8 El Dr. Nicolás de Lara, comisario diocesano de Yucatán, aduciendo la distancia que había de Mérida al lugar de una denuncia, nombró comisario al Br. Pedro de Castro, teniente de cura de Hunucmá, para realizar las diligencias correspondientes (AGN, Inquisición 1177, exp. 7).

y titular desde el 9 de febrero de 1786; el Mtro. Juan Antonio Bruno, electo interino el 4 de marzo de 1786, en espera de sus informaciones (AHN, Inquisición 3359, exp. 11; AGN, Inquisición 1242, exp. 16bis).

El comisario con jurisdicción en puertos de mar, villas y ciudades suele describir a un prohombre sibilino por excelencia. Su carácter ínclito vinculado al poder se traduce en una posición hegemónica que le permite mover las reglas a su conveniencia e intereses. Esta sólida posición político-eclesiástica favorece sus relaciones en distintas esferas y niveles. Es un personaje que procura extender sus redes de dominio mediante los familiares inquisitoriales que están a su servicio y dispersos en diferentes lugares. La responsabilidad primera del comisario, sin embargo, era conseguir que el vecindario tuviera la disposición y confianza para presentar denuncias que tuvo índices menores a los acostumbrados.[9]

El comisario con jurisdicción en misiones, presidios, reales de minas, pueblos o partidos, en cambio, tenía un papel distinto. Desde el siglo XVIII, comenzó un proceso de reconfiguración territorial, conformando comisarías en los límites de los partidos porque tenían la ventaja de poder realizar visitas de control en los pueblos, reales y misiones de una misma jurisdicción. En su calidad de cura o fraile, confidente y sujeto de confianza, no tiene atribuciones idénticas al comisario de la villa o ciudad de españoles. Su responsabilidad consistía en fungir como intercesor de conflictos, tratando de evitar fracturas comunitarias. Esto significa que actuaba como mediador en tanto se considera que la gravedad del disenso podía recomponerse internamente. Con ello, se pretendía evitar que la denuncia provocara rupturas del orden social, familiar o comunitario. En este sentido, la consigna no radica en la determinación de la inocencia o de la culpabilidad en las confesiones, sino en la comprensión de las complejas relaciones afectivas, sociales y comunitarias, para la reposición de los mecanismos convivencia, distantes de la pérdida de confianza que podría generarse con los sentimientos de la culpabilidad no tolerada.[10] De ahí que la resolución de conflictos o de conductas desviadas haya sido una tarea fundamental del comisario. En este ejercicio cumplía con la obligación de modificar las desviaciones, evitando la proliferación de los desórdenes y procurar la conservación de las reglas sancionadas. La desactivación de la denuncia que enfrenta a hombres y mujeres, familias o colectivos, mediante la conciliación y el arbitraje pretendía conllevar la convivencia comunitaria sin derivar en un conflicto permanente que podría generar odio, discordias, hostilidades, intranquilidad y fractura de la paz pública porque,

9 Estas mismas apreciaciones pueden observarse en la elección de comisarios en el tribunal de Logroño. El nombramiento se consideraba una tarea delicada pues no únicamente se buscaba representación sino también la efectividad necesaria para extender la actuación inquisitorial en el distrito. Además de procurar que fueran eclesiásticos con cierta conveniencia y reputación (Torres Arce, 2006, p. 319).

10 Las mismas ideas pueden verse en Contreras, 1982, pp. 161-163. Sobre la absolución por denuncias inquisitoriales hechas en la confesión véase Torres Puga, 2021.

pese al presunto sigilo secreto y obligado, siempre se conocía la identidad de los denunciantes. El comisario se convertía así en un garante del sosiego popular. Esto particularmente explica la situación en las últimas décadas del siglo XVIII y primera del siglo XIX cuando la mayoría de los comisarios de México estaban distribuidos en pueblos pequeños donde los rumores y los secretos a voces solían ser parte de la cotidianidad.

En este escenario, la premisa estructural y funcional del Santo Oficio consideraba que las comisarías debían establecerse en todos los lugares del distrito. La incorporación del pueblo de indios en el modelo jurisdiccional –ante la pérdida de exclusividad residencial étnica de las naturales y su conversión en poblaciones mixtas, sujetas a la Inquisición– constituía, pues, parte del modelo indefectible de que todos los lugares debían formar parte de la red de comisarías distribuidas en el territorio.

Los comisarios figuraban como personajes reconocidos en la estela hegemónica de las poblaciones. A excepción de remotos lugares de la frontera norteña, la vigilancia sobre aquellos rincones exentos de su autoridad se controlaba mediante los llamados comisionados o curas actuando como representantes inquisitoriales.[11] Este inmenso control de la sociedad se registra en los esfuerzos que el Santo Oficio llevó a cabo para mantener sujeta a su dominio a la mayoría de la población no tanto por el número de denuncias, sino por la inhibición de delitos que se notaba por la mera presencia de estos ministros destacados y distribuidos en las diecisiete comisarías diocesanas de México.

Distribución de las comisarías en el distrito de México

Con la intención de procurar un mayor control del distrito inquisitorial mexicano, desde la fundación del Santo Oficio se habían ido introduciendo comisarios con jurisdicciones según las necesidades coyunturales y geo demográficas. Si bien en el siglo XVI se formaron listas de comisarios, en los siglos siguiente los inquisidores obviaron esta práctica y sólo existen datos dispersos, sin que pueda definirse el número de comisarios existentes durante los siglos XVII y XVIII. En trabajos anteriores, revisando una copiosa documentación, nombramientos y listas aisladas, puede concluirse que hasta el año 1778 se habían fundado 552 comisarías (Miranda Ojeda, 2023). Las dificultades para fijar el número exacto de las jurisdicciones que permanecían en funcionamiento son mayúsculas porque habría que hacer un seguimiento histórico individual desde su establecimiento. Además, hay que considerar que, con los cambios demográficos ocurridos en el

11 Estos comisarios llamados temporales o especiales predominaron en el siglo XVIII (Juanto Jiménez, 2021, pp. 75-77).

siglo XVIII, muchas fueron incorporándose en la jurisdicción de villas, ciudades o partidos. De tal suerte que muchas jurisdicciones desaparecieron de los registros.

El regalismo no sólo implicaba el control de la Corona.[12] Su objetivo consistía en mejorar la eficiencia de los procesos administrativos gracias al control del conocimiento, mediante consultas e informes permanentes, que contribuyeran a gestionar y mejorar la toma de decisiones inteligentes. Así, obligó a los inquisidores de México a hacer una minuciosa consulta de sus archivos para confeccionar una lista actualizada de los comisarios vigentes. Esta tarea concluyó en 1780, cuando se elaboró un "Registro alfabético de los pueblos en donde hay comisarios del Santo Oficio y especificación de los obispados a los que pertenecen",[13] que incluye 352 comisarías en operaciones. Esto quiere decir que, si cotejamos este registro con la lista de fundaciones, doscientas habían sido suprimidas por desaparición o incorporación.[14] Sin embargo, si agregamos la omisión de la ciudad de México y las 55 nuevas (véase Cuadro II), puede afirmarse que en 1807 había en el distrito inquisitorial de México un total de 408 comisarías funcionando.

En otras palabras, en el distrito de México había comisarios en casi todo el territorio. Hay que recordar que una comisaría no era un lugar, sino que por lo general constituía una jurisdicción que abarcaba varios lugares o un partido. En el cuadro también puede verse que las nuevas jurisdicciones iban desplegándose en aquellas partes donde habían estado ausentes. No obstante, esta situación no es la misma en las nuevas comisarías diocesanas donde la tendencia no fue instalar comisarías en los partidos, sino exclusiva a los términos de su localidad.

12 Torres Arce afirma que "la política regia en el siglo XVIII buscó el sometimiento de su poder independiente, basado en la naturaleza de su jurisdicción, pero sin anularlo, pues se pretendía emplearlo como fuente de gracias y mercedes. Con tal meta, se potenció el control sobre ese marco de privilegios que en su día le habría concedido el poder regio al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición" (2006, p. 45).

13 La lista detallada de comisarías puede consultarse en AGN, Inquisición 87, exp. 3.

14 La vinculación de jurisdicciones era una práctica común en el siglo XVIII. Cuando el Br. José María de la Riva y Rada, por la distancia, fue incapaz ejercer las funciones del notario, fue nombrado comisario en Culiacán, en 1783, con ampliación del título al Real del Rosario (AGN, Inquisición 1356, exp. 9). En 1800, José Ignacio Vázquez Caro, comisario de Tantoyuca, recibió la extensión de la jurisdicción a Panuco y Tampico (AGN, Inquisición 1400, exp. 6). En 1803, el cura Juan Antonio Chamorro fue nombrado comisario en Granada de Nicaragua, con la responsabilidad de realizar visitas a una veintena de lugares situados a menos de veinte leguas de distancia de la capital (AGN, Inquisición 1420, exp. 18).

Cuadro II. Comisarías fundadas en el distrito inquisitorial de Nueva España, 1779-1807

Comisaría Diocesana	Capital	Comisarías dependientes		
Yucatán	Mérida	1787	Partido de Sahcabchén	Matías Izquierdo
		1783	Partido de Ticul	Martín Calderón
		1795	Partido de Becal	José Crisógono de la Cueva
		1804	Partido de Tihosuco	Francisco de Paula Villegas
		1806	Partido de Cunduacán	José Eduardo Cárdenas
Puebla	Puebla	1780	Tetela de Jonotla	Thomas García
		1781	Partido de Tochimilco	Francisco Garrido
		1781	Pueblo de Coscomatepec	Thomás Diaz
		1785	Pueblos de Teziutlán y Santa María Coyomeapan	José Mariano Ponce de León
		1786	Pueblo de San Juan de la Punta	Juan Joseph Ugalde y Aróstegui
		1788	Pueblo de Amatlán de los Reyes	Manuel Ignacio Ramos Berenguer
		1788	Partido de Perote	Antonio Jiménez de Vera
		1794	Pueblo de San Juan Evangelista de Acatzingo	Francisco Xavier Conde
		1795	Partido de Amixtlán	Antonio Ignacio Collazo
		1807	Partido de Atlamajalcingo del Monte	José Mariano Peláez de Pelayo
México	México	1780	Partido de S. Miguel Acatlán	Cayetano de Castro y Carmona
		1780	Pueblo de Chimalhuacán Chalco	Antonio Victoria
		1785	Pueblo de Tixtlán	José Bernardo Cobián
		1788	Pueblo de Tetela del Volcán	Miguel Ruperto Gómez Negrete
		1788	Partido de San Martín Otzoloapan	Juan Robles Becerra
		1789	Pueblo de Santiago Ocuilán	Antonio José Lobo
		1796	Pueblo de Hueypoxtla	José Antonio Zúñiga
		1797	Partido de Ozumba	Manuel Fernández
		1801	Villa de Chimalhuacán	Juan Bautista Ladrón del Niño Guevara
		1801	Partido de Santa Bárbara Tecoloaya	Juan Bautista Ladrón del Niño Guevara
		1807	Pueblo de Calpuhuac	Juan Alonso

Michoacán	Valladolid	1780	Real de Santa Ana	María José Oñate
		1785	Valle de S. Fco. de Matehuala	Domingo Martínez
		1786	Partido de Santa María Amealco	Tomás María de Arrieta
		1786	Partido de Yuririapundaro	José Manuel Abadiano
		1799	Partido de Cutzamala	Juan José Simón de Haro
		1804	Villa y Partido de Santa María de los Ángeles del Rio Blanco	José Antonio Mariano Terán y López
Antequera	Oaxaca	1782	Partido de Santiago Tuxtla	Miguel Antonio Manzano
		1795	Partido de San Mateo de las Piñas	José Julián Castañeda
		1798	Partido de San Francisco Huehuetlán	José María Ortigoza
Nueva Galicia	Guadalajara	1782	Villa del Sacramento de Ojocaliente	José Antonio Álvarez
		1785	Partido de Acaponeta	Francisco Pintado
		1788	Pueblo de Cocotlán	Vicente Ramírez
		1792	Pueblo de San Juan Bautista de Tuxpan	Joseph Antonio Navarro
Chiapa	Ciudad Real			
Guatemala	Santiago de Guatemala	1789	Partido de Santiago Apasteque	Domingo Galisteo y Manrique
		1798	Puerto de Acajutla	Manuel Pérez Folgar
Nicaragua	León	1781	Pueblo de Nuestra Señora de la Concepción de El Viejo	Joseph Antonio de Possada
		1789	Pueblo de Chinandenga	Miguel Jerónimo Guerrero de Arcos
Honduras	Comayagua	1802	Puerto de Omoa	
Manila	Manila			
Cebú	Cebú			
Nueva Segovia	Nueva Segovia			
Nueva Cáceres	Cáceres			
Durango	Durango			
Linares	Monterrey	1780	MONTERREY	

		1785	Villa de San Carlos	Juan José Agustín Osorio y Cordero
		1785	Misiones de Nvo. Santander	Pablo Font
		1795	Provincia de Nvo. Santander	Manuel Diaz
		1795	Villa de San Agustín de Laredo	José Manuel Pérez Flores y Valdés
		1795	Villa de Escandón	Juan María Dosal
		1800	Pueblo de Nacogdoches	José Francisco Moreno
		1807	Villa de Mier	Antonio del Álamo
Sonora	Álamos	1779	ALAMOS	
		1782	Misiones de San Carlos	Juan Jurado
		1783	Real de Copala	Juan Inocencio de Balderrama y Rodero
		1793	Misiones	Antonio López Murto
		1800	Arizpe	José Cayetano Salcido

Fuente: AGN, Inquisición; AHN, Inquisición.

En el cuadro también se observa la distribución de las nuevas comisarías. La mayor parte donde había una alta densidad demográfica y localidades con población mixta, de mezcla, mestizos, negros o blancos. La demografía era un criterio estratégico que la institución utilizaba para decidir en qué lugares era necesario instalar comisarías. De ahí, que la mayoría se formara en las jurisdicciones de México y Puebla. El aislado distrito de Yucatán, en cambio, tenía pocos representantes y, por lo tanto, su objetivo fue incrementar su presencia en los partidos, en cuyos pueblos hubo un aumento progresivo de la población mixta y de sus habitantes. En el extenso territorio de Durango y en las comisarías de las islas Filipinas, los inquisidores tampoco se preocuparon por establecer administraciones locales porque ya tenía funcionarios en sus principales poblaciones. No obstante, la mayoría de los comisarios no eran propietarios sino interinos.

En este sentido, el regalismo borbónico pretendió controlar y ejercer presión en los criterios utilizados para conceder títulos a los funcionarios inquisitoriales. Esto es, la necesidad de calificar a sus ministros mediante la entrega de méritos e información de la ascendencia familiar que permitieran valorar su capacidad como funcionario idóneo. De ahí que el 11 de mayo de 1793 se solicitaron noticias sobre el personal calificado habido en México (Véase Cuadro III), donde pueda determinarse la "escasez de comisarios y ministros calificados en un territorio tan dilatado de ciudades tan ricas y populosas como las que comprehende este" (AHN, Inquisición 3559, exp. 11).

Cuadro III. Funcionarios calificados en las comisarías del distrito de México, 1793

Lugar	Nombre	Nombramiento
Ciudad de Querétaro	Dr. Alonso Martínez Tendero, pbro.	Noviembre de 1785. Comisario en propiedad, con sus informaciones, enero de 1788. 51 años
	José de Arce Lamas, pbro.	14 de enero de 1789. Comisario en segundo lugar. 51 años
Ciudad de Valladolid	Luis Cerpa Manrrique de Lara y Betancur, pbro. y canónigo de catedral	Notario, calificador y consultor desde febrero de 1788. 42 años
	José Antonio de la Sota Domingo Francisco Gil	Familiares
Ciudad de Comayagua	Francisco Xavier López, pbro.	Comisario en 24 de enero de 1792
Ciudad de Guanajuato	José Fernando de Aranda, pbro.	Comisario
	Gervasio Antonio de Irizar	Familiar con vara de alguacil mayor
	Antonio Vélez de Oyos y Fernando Mier	Familiares
Ciudad de Puebla	Francisco Xavier de Santa María, pbro.	Notario, revisor y expurgador de libros
	Ignacio Pérez de Salazar	Familiar con facultad de vara
	Sebastián de Ochoa	Familiar
Ciudad de Veracruz	Pedro de Cos	Alguacil mayor
	Manuel Rodríguez de Abousa	Familiar
Villa de Chalco	Juan Díaz González	Familiar
Villa de Tehuacán de las Granadas	Manuel Herrera Tagle Antonio Mariano de la Vega Prudencio Martínez Fernández	Familiares
Ciudad de San Luis Potosí	José Antonio Otaegui y Oria Francisco Antonio Rico Agustín del Corral	Familiares
Villa de Córdoba	Ignacio Tomás Palacios Francisco González del Real Diego Antonio Blanco	Familiares
Ciudad de Oaxaca	Carlos Ibáñez Pacheco José Mantecón Pacheco	Familiares
Villa de S. Miguel El Grande	José María Lanzagorta y Landeta	Familiar con vara de alguacil mayor
	Sebastián Aguado Faxardo Pedro Antonio de Yandio	Familiares
Villa de Izúcar	Juan Crisóstomo Zuvia Jerónimo Vázquez Xara	Familiares

Villa de Fresnillo	Juan Antonio Gómez de Cosío Felipe Díaz de los Ríos	Familiares
Sta. Ana de Guanajuato	José María de Onate, pbro.	Comisario
Villa de Xalapa	Alonso José Gatica, pbro.	Comisario
	Juan Joaquín de Zendoya José Miguel Iriarte Nicolás Fernández del Campo	Familiares
Ciudad de Guatemala	Ventura Mariano de Naxera	Familiar y alguacil mayor
Villa de Sombrerete	Antonio Díaz Gamero, pbro.	Notario, revisor y expurgador de libros
Real de Bolaños	José Sarachaga	Familiar y expurgador de libros
Ciudad de Campeche	Manuel Anselmo González Carta	Familiar
Pueblo de Apan	Manuel Muñoz y Nava	Familiar
Villa de Cadereyta	José Almaraz Carvajal	Familiar
Ciudad de Salvatierra	Manuel González de Arce	Familiar
Ciudad de Tlaxcala	José Bartolomé Ignacio del Portal y Mesa	Familiar con facultad de vara
	Manuel Antonio Fdez. Molina	Familiar
Villa de S. Juan de los Llanos	Juan José González	Familiar
Villa de Jerez	José Martínez Romero	Familiar
Ciudad de Zacatecas	Joaquín Vázquez de la Calle	Familiar
Villa de Orizaba	Antonio Montes Argüello	Familiar con facultad de vara
Pueblo de Huichapan	Manuel Álvarez de la Cadena	Familiar
Lugar de Teposcolula	Pablo de Azcárraga	Familiar con facultad de vara
Pueblo de la Congregación de los Dolores	José Bernardo de Abasolo	Familiar
Villa de Zitácuaro	José Gómez de Cosío	Familiar

Fuente: "Relación del personal del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México", AHN, 3559, exp. 11.

Esta atención respondía al requerimiento permanente de que todos los funcionarios del Santo Oficio debían entregar su relación de méritos, las llamadas pruebas o informaciones y que, desde el siglo XVII, era una práctica no ejercida por un número muy elevado de ministros. Desde la orden del 26 de enero de 1753, confirmada en 1758 y 1766, el Consejo de Inquisición había querido impedir los nombramientos sin pruebas. No obstante, se había justificado y continuaba justificando esta costumbre por la dificultad de poder contar con comisarios en la mayoría de los lugares (Miranda Ojeda, 2023, pp. 188-189). Por lo tanto, los comisarios interinos constituían una necesidad porque "no hay ministros ni sujetos

de satisfacción a quien pudiesen encargar y se exponía el tribunal á calificar según las diligencias los expósitos por lexítimos y los mulatos por españoles, siendo mui propenso en aquel país (AHN, Inquisición 2284). La continuidad de esta práctica no era exclusiva de los comisarios, sino también de los notarios, familiares y alguaciles mayores,[15] los principales funcionarios de las jurisdicciones locales. En el informe del 26 de septiembre de 1793, puede observarse que apenas había seis comisarios con título; en cambio, en todo el distrito había más de cuatrocientos comisarios interinos.

Los comisarios titulares e interinos tenían funciones idénticas y el mismo estatus. En 1737, los inquisidores de México habían afirmado

> El estilo del Santo Oficio en estos nombramientos [...] los títulos en propiedad de comisarios y notarios del Santo Oficio sólo se dan a los que han presentado y pruebas en la forma acostumbrada, pero cuando no ha precedido esta diligencia no se hacen los títulos y nombramientos en propiedad, sino en ínterin [...], pero no porque se diga en ínterin dejan dichos nombramientos de tener veces de perpetuos en estando y el nombrado se mantenga en el partido y no llegue a ausentar, y así este nuestro comisario que lo ha de ser y será, y no se llegará a nombrar otro en su lugar, sino por dicha ausencia o otra justa grave causa, porque dichos nombramientos en ínterin equivalen a los de propiedad (AGN, Inquisición 881, exp. 8).

El control ejercido por la Corona era permanente. Las repetidas solicitudes de información obligaban al resguardo prolijo de archivos, cambiando las reglas que durante siglos habían sido parte de la organización administrativa del Santo Oficio. En este escenario, la eficiencia administrativa no sólo tenía el propósito de servir como instrumento de control, sino que también procuraba optimizar el desempeño de la burocracia y del gobierno inquisitorial. De ahí que de cuando en cuando había que preparar informes dando cuenta de la situación de determinadas cuestiones. La lista de comisarios de 1780 es un ejemplo inteligible de cómo la Corona obligó a los inquisidores a conocer con exactitud dónde había comisarios activos y, en 1793, a elaborar la lista de ministros calificados de 1793. En este contexto, el 23 de abril de 1795 también se impuso la obligatoriedad de que los comisarios diocesanos enviaran cada año una relación de ministros en funciones. En su razón radicaba el desconocimiento de las circunstancias particulares de las jurisdicciones y que había muchos funcionarios nombrados que, por distintas razones, no cumplían con sus funciones; con este instrumento se pretendía solucionar el problema de la ausencia inquisitorial. Aun así, las ordenes no siempre se cumplían en tiempo y forma. En Filipinas, por ejemplo, el comisario diocesano fray Nicolás Cora, respondió la orden casi diez años después, el 8 de

15 Acerca de las funciones de los notarios, familiares y alguaciles mayores véase Miranda Ojeda, 2007.

abril de 1807, obviando la información del último lustro del siglo XVIII (véase Cuadro IV).

Cuadro IV. Ministros de la Inquisición en las comisarías de Filipinas, 1801-1807

Comisaría	Año					
Dependiente	1801	1802	1803	1804	1806	1807
MANILA						
Fray Nicolás Cora, dominico, comisario 1°	x	x	x	x	x	x
Fray Pedro Mártir Fernández, dominico, comisario 2°	x	69 años	x	x	x	x
Fray José Burillo, dominico, notario y comisario 3°	notario, reside en Cagayán	notario provincial	notario, reside en Cagayán	x	x	x
Antonio Madrigal, notario, familiar con vara	x	x	x	x	x	x
Luis Rodríguez de Varela, notario	x	x	-	x	x	x
Marqués de los Salinas, notario y alguacil mayor (murió, 6 de abril de 1801)	x	x	-	x	x	x
José Mamije, notario familiar	x	x	x	x	x	x
Gregorio Rábago, notario ausente	x	x	x	x	x	x
Fray Pedro de San Antonio, notario	x	x	x	x	x	x
Domingo Vicente Escalante, notario	x	x	x	x	x	x
Antonio Vicente Martínez Gallego, notario familiar	x	x	x	x	x	x
Fray Francisco Fabic, notario. Residente en el pueblo de Tagalón (murió, 1803)	x					
Juan Pablo Infante	x	x				
Felipe Cerain, alguacil mayor y notario		x				
Patricio Darvin, notario (murió, 1803)	x	x	x			
Fray Francisco Albán, notario		x				
Francisco Genovés, notario		x				
José Miguel Fermento, notario		x	x			
Alexandro Cuesta, notario familiar		x				
PANGASINÁN						
Fray Francisco García, dominico, comisario 2° (murió, 8 de enero de 1807)	x	x	x	x	x	-
Fray Salvador Tapias, dominico, comisario 1° (murió, 1806)	x	x	x	x	x	x

CAGAYÁN						
Fray Joaquín Sancho, dominico, comisario 1°, residente en Manila	reside en Manila por enfermedad	reside en Manila	sigue en Manila	reside en Manila	x	x
Fray Pascual Antón, dominico, comisario 1°, residente en Manila			en España			
Fray Domingo Forto, notario (murió, 1803)	x	x				
ILOCOS						
Fray Joaquín Olea, agustino, comisario 1°, residente en Manila	x	x	reside en Manila	reside en Manila	x	x
Fray Manuel Aparicio, agustino, comisario 2° (murió, 1806)	x	x	x	x	x	
Fray Antonio Trasera, agustino, comisario 3°		se va a España				
CEBÚ						
Fray Bonifacio Garzón, agustino, comisario 1°	x	x	x	x	x	x
Fray Francisco Martínez, agustino, comisario 2°	x	reside en Manila	x	x	x	reside en Manila
CAVITE						
Fray Pedro Mártir Fernández, comisario	x	x	x	x	x	x
ISLAS MARIANAS						
Prior de la cabecera de las Islas Marianas, agustino descalzo, comisario	x	x	x	x	x	x
ZAMBOANGA						
Prior del presidio, agustino descalzo, comisario	x	x	x	x	x	x

Fuente: "Lista de ministros del Santo Tribunal de la Ynquisisión en estas Yslas Philipinas", AGN, Inquisición 1434, exp. 2.

El registro, administración y control de la información, como puede observarse, permitía el conocimiento de los problemas, circunstancias y situaciones particulares. Los informes del estado situacional de las jurisdicciones se traducían en instrumentos que pretenden sistematizar los saberes para que el gobierno inquisitorial pueda organizarlos y clasificarlos, utilizándolos en la toma de decisiones. De esta documentación se desprende que la muerte o el abandono de funciones de algunos comisarios, por enfermedad o cambio de residencia, eran prácticas comunes. Uno de los objetivos de reunir la información era precisamente solucionar los problemas de manera inmediata. Las ausencias de los comisarios, sin

embargo, en Filipinas no era preocupante ya que el nombramiento de comisarios primero, segundo y tercero tenía la función de sustituir a los funcionarios que no podían cumplir con sus responsabilidades.

El nombramiento del comisario, en tres órdenes de prelación, servía como medida de reemplazo inmediata. Las distancias y otros factores a menudo impedían que el nombramiento y su reemplazo tardaran en llegar.[16] La ausencia por traslado, promoción, renuncia, enfermedad o muerte del titular se sustituía sin demora gracias a este sistema; ello permitía su continuidad y el funcionamiento efectivo de las comisarías. Así, en 1792, después de la muerte de fray Antonio Sanz, comisario de Manila, fray Nicolás Cora pudo sustituirlo de inmediato porque el comisario segundo, fray Domingo Collantes, había sido designado obispo de Nueva Cáceres. En esta coyuntura, cuando Cora recibió el grado de comisario segundo de Cagayán, en 1793, renunció a éste y nombró en su lugar a fray Pascual Antón. Después de que, en 1783, fray Fructuoso de Zúñiga fuera electo comisario de Pangasinán, el título de comisario segundo y tercero se concedieron a los dominicos Francisco García y Francisco Fabic. En 1796, a raíz de la muerte de Zúñiga, García asumiría las funciones de comisario (AGN, Inquisición 1346, exp. 11; Inquisición 1312, exp. 19; Inquisición 1199, exp. 17; Inquisición 1385, exp. 5; Inquisición 1294, exp. 13).

Ante la efectividad probada de las prelaciones, el sistema se extendió a otras jurisdicciones del continente. En 1785, el Lic. José Mariano Ponce de León, cura interino de Santa María Teziutlán, fue nombrado comisario en Santa María Coyomeapan, en las cercanías de Tehuacán; sin embargo, por su calidad de canónigo magistral del obispado de Oaxaca, también fue nombrado comisario en segundo lugar (AGN, Inquisición 1238, exp. 9; Inquisición 1238, exp. 11).

El modelo también se aplicaría en Campeche. En 1793, cuando el presbítero Luis Rodríguez Correa, cura interino de la iglesia parroquial, recibió el nombramiento de notario revisor y expurgador, solicitó el oficio de comisario para sustituir a Diego Solís y Ángel Alonso y Pantiga, comisarios primero y segundo, por sus ausencias y enfermedades. A pesar de ello, tendría que esperar hasta el 27 de agosto de 1805 para que se le despachara el título (AGN, Inquisición 1318, exp. 3). En Guatemala, en cambio, con la muerte del comisario segundo Dr.

16 Véase, por ejemplo, AGN, Inquisición 1366, exp. 9; Inquisición 1446, exp. 5; Inquisición 1435, exp. 19. A pesar de la eficiencia del sistema de prelación, este no siempre podía atender las dificultades que había en cada jurisdicción. En Cagayán, debido a sus enfermedades, desde 1801 el comisario titular fray Joaquín Sancho residía en Manila; por ello fray Pascual Antón, el comisario segundo se habría convertido en el titular si no hubiera viajado a España en 1803. No obstante, al año siguiente, como los nombramientos todavía estaban vigentes, el difunto notario fray Domingo Forto fue designado comisario tercero. Para subsanar el problema, en 1807, se nombró en su lugar a fray Francisco Fernández (AGN, Inquisición 1435, exp. 19).

Manuel Antonio Bouzas, el Dr. Bernardo Martínez sólo recibió el nombramiento de comisario interino (AGN, Inquisición 1426, exp. 37).

Además de este sistema, en las postrimerías del siglo XVIII apareció otro tipo de nombramiento con las mismas funciones, aunque de menor jerarquía, con el objetivo de ayudar al titular. En 1779, el Dr. Joaquín de Cuevas recibió el despacho de comisario interino en la ciudad de Valladolid, por las ausencias y enfermedades del Dr. Domingo Arana, aunque a la muerte de este último se negó a aceptar el título. De ahí que, en 1783, debido a su delicada salud, solicitara su relevo; a pesar de ello, el Santo Oficio omitió su solicitud y nombró a un coadjutor para ayudarlo (AGN, Inquisición 1218, exp. 4). En 1784, a la muerte del Dr. Diego Miguel de Acosta y Quintero fue nombrado comisario en Puebla el Dr. José Suarez de Torquemada; en 1807, con su muerte, fue sustituido por el Dr. Antonio Joaquín Pérez quien, por ausencias y enfermedades, pidió al tribunal la conveniencia de designar a un comisario auxiliar que desempeñara el cargo (AGN, Inquisición 1355, exp. 10). En la ciudad de Querétaro, debido a los habituales padecimientos del comisario Dr. Agustín Rio de Loza, en noviembre de 1785, se emitió nombramiento al Dr. Alonso Martínez Tendero, cura y juez eclesiástico, con igualdad de facultades (AGN, Inquisición 1213, exp. 9). A la muerte de Rio de Loza, el pbro. José de Arce Lamas se convirtió en comisario segundo y, con la presentación de sus informaciones, en titular desde el 14 de enero de 1789 (AHN, Inquisición 3559, exp. 11).

En este escenario, a pesar de que no se advierten problemas administrativos en la emisión de cargos ni personal que faltara para aceptarlos, los inquisidores concedieron nombramientos en una persona con duplicidad de funciones. En 1801, por ejemplo, Francisco Zarco fue electo comisario de Cholula, siempre y cuando no descuidara sus responsabilidades como notario en Puebla (AGN, Inquisición 1406, exp. 3). Este es uno de los pocos ejemplos de funcionarios con nombramiento doble que se conocen en la administración inquisitorial; es decir, que al mismo tiempo desempeñaban dos cargos distintos. Esta práctica no era común por las dificultades y responsabilidades que contraía su propietario, como señalaba Francisco de Paula Villegas a principios del siglo XIX cuando hizo una solicitud para ocupar un oficio en Yucatán

> me persuado que la duplicación de este empleo en un mismo parage no es conveniente, que dificulte mi solicitud, pero si lo fuere se dignaran vuestras señorías condecorarme en calidad de supernumerario o librármelo para la villa de Valladolid y demás partidos de la provincia, en que no hay comisario, señalando a los que pasaré a desempeñar las comisiones que ocurran de ese el parte Tribunal, teniendo a bien inhibirme de las diligencias que se deban practicar (AGN, Inquisición 1437, exp. 5).

Las actividades administrativas y procesales del Santo Oficio en las décadas previas a la crisis de 1808 permanecían activas y funcionales. Los ministros ejecuta-

ban sus responsabilidades de manera expedita y respondiendo a las urgencias y necesidades de la estructura organizativa y los comisarios se desplegaban en la mayor parte del distrito de México en la procuración de la justicia inquisitorial.

Conclusiones

La plantación de comisarías en la mayoría de las misiones, presidios, reales de minas, pueblos, villas, puertos y ciudades del distrito inquisitorial de México fue un proceso que inició en el siglo XVI y culminó a principios del siglo XIX. La formación de las comisarías diocesanas de Sonora y Linares permitió que el territorio alcanzara su máxima extensión; aunque esto no quiere decir que había comisarios en todos los lugares, sino que su presencia se describe en términos de jurisdicción.

La jurisdicción conlleva autoridad en todos los lugares, sin importar lejanía, aislamiento o ausencia de funcionarios inquisitoriales. En las comisarías diocesanas, en cuyos límites se incluían todas las localidades, se aplica la justicia inquisitorial a través de los distintos tipos de comisario existentes –diocesano, de corte, ciudad, villa, puerto de mar, partido, pueblo, real de minas, presidio o misión– o de los comisionados. A excepción de los indios, ningún transgresor del orden sancionado estaba ajeno a su potestad, inclusive en los pueblos de indios que se habían incorporaron en su régimen cuando ahí comenzaron a habitar españoles, negros, pardos, mestizos, etc., perdiendo su exclusividad étnica.

Ahora bien, la articulación de cientos de comisarías comportó una administración harto compleja. La gestión de sus ministros constituía una tarea fundamental para controlar el sistema de reemplazos y sucesiones en cada lugar. Desde este punto de vista, la política regalista puede verse como un mecanismo de control de información que permite un sistema organizado de conocimientos útiles para la gestión administrativa y producir decisiones funcionales. Las consultas e informes corresponden con el ingreso de un flujo constante de comunicaciones, cuyo propósito era contar con la capacidad de tomar decisiones amparadas en el pleno conocimiento de las situaciones particulares.

En este sentido, el control de la información favoreció el análisis situacional de la causalidad administrativa. Así, la continuidad de los comisarios en una jurisdicción, por razón de muerte, enfermedad, mudanza o promoción, a menudo dependía de su conocimiento inmediato. La aplicación del sistema de prelaciones en las distantes Filipinas sirvió para obviar ausencias estacionarias debido a los largos tiempos de espera en la comunicación y en las respuestas. De ahí que el sistema también se emplazara en algunas ciudades y villas de México; esta modalidad sería la más importante que el Santo Oficio mexicano utilizó para procurar la presencia continua de sus comisarios.

Referencias

ASPELL, MARCELA (2014). "El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Córdoba del Tucumán". Ponencia presentada en el Congreso Internacional: La Libertad Religiosa en el Siglo XXI. Religión, Estado y Sociedad, organizado por Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

CASTILLO FLORES, JOSÉ GABINO (2020). "El obispado y el cabildo eclesiástico de Linares, 1777-1808". *Hispania*, LXXX (265), pp. 467-496.

CONTRERAS, JAIME (1982). *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura.* Madrid: Akal Editor.

CORDERO FERNÁNDEZ, MACARENA (2019). "Bigamia ante los Foros de Justicia. Chile, Siglo XVIII". En: Macarena Cordero y Jorge Cid (eds.). *Contrarreforma Católica, implicancias sociales y culturales: Miradas interdisciplinaria.* pp. 366-395. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

DOMÍNGUEZ SALGADO, MARÍA DEL PILAR (1996). "Comisarios del Tribunal de Corte (1665-1820)". *Espacio, Tiempo y Forma*, 9, pp. 243-266.

GARGALLO GARCÍA, OLIVA (1999). *La comisaría inquisitorial de Valladolid de Michoacán, siglo XVIII.* Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

GONZÁLEZ, JOSÉ ELEUTERIO (1877). *Apuntes para la historia eclesiástica de las provincias que formaron el Obispado de Linares desde su primer origen hasta que se fijó definitivamente la Silla Episcopal en Monterrey*. Monterrey: Tipográfica Religiosa de R. Chávez.

GUERRERO GALVÁN, LUIS RENÉ (2010). *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII.* México: Universidad Autónoma de Zacatecas.

GUERRERO GALVÁN, LUIS RENÉ y JOHN F. CHUCHIAK IV (2018). *Los edictos del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España. Estudio preliminar y corpus facsimilar*. México: UNAM.

JUANTO JIMÉNEZ, CONSUELO (2021). *El comisario del Santo Oficio*. Madrid: Dykinson.

LAFORA, Nicolás de (1929). *Relación del viaje que hizo a los Presidios Internos situados en la frontera de la América Septentrional perteneciente al Rey de España*. México: Pedro Robredo.

LAMA, ENRIQUE DE LA (2010). "El derrumbamiento de la Inquisición. Críticos y fanáticos (1793-1834)". *Anuario de historia de la Iglesia*, 19, pp. 167-199.

LEA, HENRY CHARLES (1983). *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 3 vols.

Los reos… (2023). *Los reos de la Inquisición. Índice general de las causas seguidas por el tribunal de México (1571-1820). Abecedario de penitenciados (1521-1574). Memoria de los sambenitos (1528-1804).* Edición y estudio introductorio de Gabriel Torres Puga. Ciudad de México: El Colegio de México.

MILLAR CARVACHO, RENÉ (1998). *La Inquisición de Lima: Tomo III (1697-1820).* Madrid: Deimos.

_____(1998a). *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano.* Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Perú, Universidad Católica de Chile.

MIRANDA OJEDA, PEDRO (2007). "Las comisarías del Santo Oficio. Funciones y funcionarios en la estructura inquisitorial de Yucatán, 1571-1820". *Desacatos. Revista de Antropología Social,* 25, pp. 163-190.

_____(2023). "Regalismo e Inquisición: El proceso de expansión de las comisarías del Santo Oficio de México, 1709-1778". *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 17, pp. 177-213.

MORFI, JUAN AGUSTÍN DE (1980). *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México*. México: Manuel Porrúa Librería.

ORTEGA NORIEGA, SERGIO (1999). *Breve historia de Sinaloa*. México: Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, FCE.

RAMOS SORIANO, JOSÉ ABEL (2011). *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. México: FCE.

TORRES ARCE, MARINA (2006). *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen.* Santander: Universidad de Cantabria, Fundación Marcelino Botín.

TORRES PUGA, GABRIEL (2004). *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*. México: CONACULTA, INAH.

_____(2010). *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*. México: El Colegio de México.

_____(2021). "Los confesores, intermediarios incómodos entre la Inquisición y la feligresía". En: Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.). *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la iglesia novohispana*. pp. 185-219. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, UNAM.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, JOSÉ ANTONIO DE (2005). *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones.* México: UNAM.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 47-68. UADY. ISSN: 2448-5241.

El Siglo de las Luces y del Juego. La primeridad del Homo Ludens

The Age of Enlightenment and Play. The primacy of Homo Ludens

Hugo Delfín Casanova Leal
Escuela Venezolana de Planificación (Venezuela)

Resumen

El juego es presentado por los diversos autores en dos grupos, uno desde la antropología y las ciencias psicosociales como los trabajos seminales de Huizinga y Callois derivando hacia las ciencias especiales, el otro desde la antropología filosófica y la ontología como proceso vital y fenomenológico. El primero llega al homo ludens como humano que juega abriendo todo el espectro de actividades psicológicas y pedagógicas pero sin deslindar juego de homo ludens, Schiller, Heidegger y Gadamer, lo hacen, no jugamos porque haya juegos sino al contrario dirá el segundo, el humano es puesto en juego, este es un existenciario que modela una praxis en tensión de las dimensiones de razón, pasión y acción explicando las rupturas entre ellas que se crearon a partir de la Ilustración en economía y en política, es Schiller quien lo advierte. El racionalismo y el romanticismo atestiguaron estas dicotomías aun vivas en los acontecimientos político-económicos actuales que vuelven la mirada hacia una falta de equilibrio en las dimensiones lúdicas quedando la pregunta de Schiller aun sin responder. Fenomenológicamente el homo ludens es primeridad pues el juego se apodera de él en la caída del ser, el juego se transubstancia en homo ludens.

Palabras clave: homo ludens, impulso lúdico, razón suficiente, filosofía de juegos

Abstrac

The game is presented by various authors in two groups, one from anthropology and psychosocial sciences such as the seminal works of Huizinga and Callois deriving towards special sciences, the other from philosophical anthropology and ontology as a vital and phenomenological process. The first arrives at homo ludens as a human who plays, opening the whole spectrum of psychological and pedagogical activities but without separating play from homo ludens, Schiller, Heidegger and Gadamer, do so, we do not play because there is play but on the contrary, the second will say, the human is put into play, this is an existential that models a praxis in tension of the dimensions reason, passion and action explaining the ruptures between them that were created from the Enlightenment in economy and politics, it is Schiller who warns about it. Rationalism and romanticism witnessed these dichotomies still alive in the current political-economic events that turn their gaze towards a lack of balance in the dimensions, leaving Schiller's question still unanswered. Phenomenologically, homo ludens is firstness because the game takes possession of him in the fall of being, the game transubstantiates itself in homo ludens.

Keywords: homo ludens, playful impulse, sufficient reason, game philosophy

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.510
https://orcid.org/0000-0001-7393-5163
casanovade@gmail.com

Recepción: 20 de julio de 2024 | Aceptación: 19 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción

El título del presente artículo tiene dos partes, la primera afirma que el siglo de las luces se conjuga con el siglo del juego, denominación que tomamos de Ambrosini "El siglo XVIII no sólo es el siglo de las luces, es posible nombrar a este período "El siglo del juego" ya que el fenómeno lúdico merece un nuevo enfoque" (Ambrosini, 2003, p. 39) quien hace la propuesta a partir del desarrollo estadístico de la época y sobre la actividad lúdica como inicio de la racionalización del azar, además donde aparecen los casinos, la lotería se desarrolla de la mano de los gobernantes como recaudación, así el inicio histórico es conveniente. Sin embargo, el intento de racionalizar la probabilidad eliminaría lo que tenga de juego[1] al reducirla a un mero cálculo subsumido por la razón. Las probabilidades engloban a los eventos, pero no les eliminan lo que tengan de contingente.

Si el siglo de las luces se nombra honor a la razón ¿cómo es que la denominación *siglo del juego* puede emparejarse con aquel?, no lo hará por el juego en sus aspectos fácticos sino por el *homo ludens* que tiene el mismo rango epistémico y filosófico. Huizinga quien introduce en la antropología la idea lo presenta así

> Cuando se vio claro que la designación de *homo sapiens* no convenía tanto a nuestra especie como se había creído en un principio porque, a fin de cuentas, no somos tan razonables como gustaba creer en el siglo XVIII en un ingenuo optimismo, se le adjuntó la de *homo faber*" (Huizinga, 2007, p. 7).

Este modo de introducirlo en la discusión no permite una clara comparación entre los distintos modelos. Tanto el *Sapiens* como el *faber* proceden de la racionalización, el primero del conocimiento y el segundo de la técnica pudiéndoles asociar dos grandes eventos la ciencia y la revolución industrial, pero el *ludens* no tiene un gran evento fáctico al cual asociar.

Huizinga trae a colación el *ludens* por decepción del *sapiens* y del *faber* en la Ilustración mostrándolo como alternativa. Pero habría que despejar la duda que queda, las categorías filosóficas de razón y praxis son ya convencionales, pensar y actuar parece suficiente para moldear a un humano como *sapiens* o *faber* ¿Cómo entra el juego en crítica de la razón?, esa duda la despeja Huizinga con el *ludens* pero no lo deslinda del juego, de modo que queda la separación de ambos y ver por qué entra en la escena como crítica de la razón. Schiller con sus impulsos hace una aproximación pues pueden asociarse con el *ludens* y hacerlos equivalentes siendo interesante en Schiller pues Xubiria, (Schiller, s/f, p. 105) en la nota

1 Los axiomas de la probabilidad enunciados por Kolmogórov solo acotan un espacio formal para la probabilidad

156 expone que ya Fichte lo llama impulso estético siendo cosas distintas, por lo tanto, hay una concepción de juego en Schiller que rebasa lo meramente estético.

Ahora muchos autores hablan del "juego" como juego y lo refieren al humano, Caillois (1986, p. 37-38) ofrece seis características, es libre, separado, incierto, improductivo, reglamentado y ficticio; Holzapfel (2003, p. 90) lo corrige, la libertad, la incertidumbre y la reglamentación determinan la existencia y el mundo, esto es gran cantidad de actividades sociales y políticas pueden definirse con estas características; las otras, la separación, la improductividad y la ficción serían específicas del juego, pero añade que no solo influyen en el mundo sino que lo orientan, por ejemplo la ficción es imaginación creadora; sin embargo, la improductividad tomada como que no produce bienes se queda corta si pretende que la caracterización vaya más allá, de modo que Holzapfel da el paso de referir estas características como una definición metacientífica que permita luego las definiciones disciplinares. Otro autor, Gordo (2020, p. 22) dice que el juego es universal, voluntario y libre, con espacio y tiempo diferente, reglado, de finalidad en sí misma, se manifiesta alegría y tensión, con mentalidad abierta y necesidad de improvisación, pero al mismo tiempo la autora describe que científicamente "Estudios como los de Jak Pankse[2] o Stuart Brown[3] corroboran que el juego es una actividad primaria, preverbal y preconsciente equivalente al sueño o a comer" (Gordo Morante, 2020, p. 19). Anteriormente ella, intentando deslindar algunos campos del juego había separado *game* de *play* (por comodidad del inglés) para diferenciar con el primero a los juegos como los conocemos y con el segundo una actitud o motivación, de modo que hay una rica mezcla de características disciplinares que abarcan lo psicológico, lo pedagógico, lo cultural, lo biológico, lo político (con Ortega), Huizinga añade lo jurídico y lo militar, esto es toda la ciencia sociopolítica así como la ciencia psicosocial y la vida corriente pero a nuestro juicio confundiendo niveles del lenguaje y metalenguaje.

Tal confusión la muestra Gordo (2020, p. 22) pues de los dos grupos de características señalados el segundo pertenecería al metalenguaje y el primero a una clasificación particular. Igualmente sucede con Huizinga y Caillois, el primero habla del juego como productor de cultura y lo asocia con la guerra, el derecho y hasta con la filosofía, el segundo critica la definición del primero pero hace una clasificación de juegos en cuatro órdenes según si en el juego predomine el papel de la competencia (*Agon*), del azar (*Alea*), del mimetismo (*mimicry*) o del vértigo (*ilinx*) (Caillois, 1986, p. 41), incluso usa esta clasificación como metáfora

2 Transcribimos la nota de la autora. 1. Jaak Panksepp es un neurocientífico y psicobiologo que estudia los mecanismos neurales emocionales y afectivos. 2. Panksepp, J. 2010. «Science of the Brain as a Gateway to Understanding Play: An Interview with Jaak Panksepp». American Journal of Play 2(3):245-77.

3 Transcribimos la nota de la autora. Fundador del *National Institute of Play* de California

de desarrollo histórico, pero si recordamos que Heidegger dice que jugamos no porque haya juegos sino que hay juegos porque jugamos invierte el orden del punto de partida de los estudios, estos no podrían partir de juegos (como *game*) y generalizarlo sin entrar en antinomias.

> Y, efectivamente, en relación con la pregunta por la totalidad del todo de aquello que llamamos mundo tenemos que decir lo siguiente: la totalidad del ser que en cada caso viene ya entendido en la existencia, y en particular el carácter de ese entender y la organización de lo entendido, es decir de ser-en-el-mundo en general y en suma, el mundo tiene carácter de juego" (Heidegger, 2001, p. 322).

El plano filosófico de Heidegger o de Gadamer, entre otros aun cuando pueden tropezarse o confundirse con el nivel de clasificación de los juegos se queda en el metalenguaje. De modo que para abarcar nuestro título tendremos que diferenciar los niveles del juego en la vida corriente y en la ciencia para luego justificar al *homo ludens* como primeridad del humano (en sentido peirceano, como posibilidad o cualidad (Everaert-Desmedt, 2004), *homo ludens* es primeridad como representamen que vincula humano-juego "es el modo de ser de aquello que es tal como es, de manera positiva y sin referente a ninguna otra cosa" (Peirce, p. 86), llegar al *ludens* en sentido de Heidegger "el hombre juega porque antes y de antemano es puesto en juego" (Holzapfel, 2003, p. 71).

Así en primer lugar, discutiremos los aspectos ontológicos del juego y que Heidegger adelanta pues considera que tiene una dimensión ontológica, usaremos el esquema de G. Bacca (1984) para el juego en estado fenomenológico pues da tres características ontológicas, tres de objetivación y dos gnoseológicas necesarias para definir juego como dato ontológico y luego define tres niveles de ciencia donde el juego puede concretarse (ciencia natural/observacional, experimental y sintética con un dato que fluye por ellas incrementando la racionalidad), seguidamente entraremos con el *homo ludens* con la pista inicial de Schiller del impulso lúdico surgido de los impulsos formal y sensible, agregamos el práctico (como razón práctica) para completar el tripie pensar (razón), sentir (pasión) y hacer (acción) que el *ludens* juega. Esto es el *ludens* se mueve entre estas dimensiones.

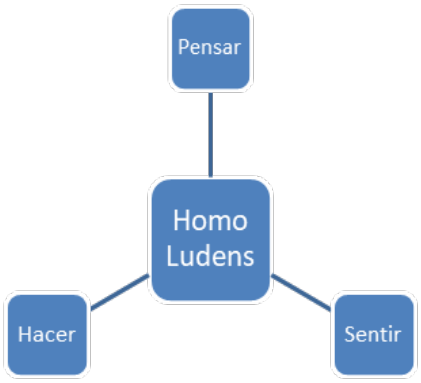


Diagrama 1: Tripie del Homo *Ludens.* Nota: El tripie contempla las dimensiones donde juega el homo *ludens* los impulsos de Schilller y la representación de Gadamer. Fuente: diseño propio.

Así caracterizado el juego ontológicamente daremos algunas pistas para una clasificación bajo este esquema de ciencia, luego hablamos de las reglas pues se piensa que todo juego es reglado y con esta base buscamos el camino que definirá al homo *ludens*, seguidamente damos una explicación de este para finalmente exponer la dinámica del *ludens* y su actualidad.

Aspectos ontológicos del juego

Para Bacca (1984)[4] las características ontológicas del dato son que el fenómeno se presenta *el mismo* (*a*), se muestra *de sí mismo* (*b*) y por *sí mismo* (*c*) variando estas dos últimas en los niveles de la ciencia; objetivándose como *distante* (□), distinto () y distinguible () frente a un observador en estado de exposición sensible frente al objeto (*a)* y centrado en él, aclarando que el dato asciende a científico cuando en esta exposición medie un esquema modelizante de lo sensible, verbigracia un episteme o creencia y tenga como centro el acto de conocer, puede ser simplemente dejar que la brisa de la playa invada al cuerpo y se disfrute o ponerse a conocerla (dos modos de jugar con ella).

Así el juego es *él mismo* pues como dice Schiller se presenta como pulsión mostrando de *sí mismo* sus caracteres, es *actividad primera*, *preverbal* (estableciendo un puente hacia los animales) y *preconsciente* (pues no nace con la consciencia); finalmente el juego es por *sí mismo* pues se apodera del jugador (para Gadamer juego es *ser jugado*) y para Heidegger, el humano juega porque es puesto en juego

4 ofrece una matriz generadora o protocolo para definir datos onticos [cita a Carnap y a Popper (1959, p. 128)] y que luego corrige para datos ontológicos, caracteriza tres grupos de ocho caracteres, el ontológico (3), el de objetivación (3) y el gnoseológico (2), en este último incluye la corrección de Hanson de la carga teórica de la observación. Estas características definen tres niveles del dato en la ciencia y que pueden ser aplicados al juego, estos niveles son ciencia natural/ observacional, experimental y sintética.

por causalidad no por razones psicológicas. Finalmente puede ser objetivado como *distante* () el jugador puede cambiar de juego, *distinto* () pues el jugador no es el juego "Es posible distinguir el juego mismo del comportamiento del jugador el cual forma parte de toda una serie de comportamientos de la subjetividad." (Gadamer, 1977, p. 144), y *distinguible* () pues uno es un juego y *otro* es otro juego[5]; ahora hay un aspecto de la distinguibilidad que es compleja ¿qué no es juego? ¿cómo distinguir lo que no es juego?, esto se ha presentado como oposición a lo serio como lo hace Platón, no-juego es lo serio o el trabajo, pero lo opuesto a lo serio es lo divertido (que no siempre es atributo de juego) y Caillois (1986) parece distinguir entre juego, trabajo y ciencia "El juego está condenado a no fundar ni a producir nada, pues en su propia esencia está anular sus resultados, a diferencia del trabajo y la ciencia que capitalizan los suyos" (Caillois, 1986, p. 21) afirmación no menos que ingenua pues para Ortega el Estado tendría su origen en el juego (no lo discutimos aquí), además hoy se tiende a ver el trabajo con actitud de juego y en ciencia no menos de siete descubrimientos, se hicieron con intervención de la casualidad casos de serendipidad como la penicilina, los rayos X, la radioactividad, la LSD, el Teflón o la viagra donde es difícil decir si estaba pensado anulando, de paso, que el juego sea improductivo en esencia.

Ahora, en el mismo sentido semántico o lingüístico de oponer juego a serio o a trabajo lo que se acerca a la respuesta de ¿qué no es juego? es lo absoluto [6], un dualismo nos obliga a partir de uno de los polos negando al otro pues ambos son absolutos, no dependientes, la creación de indicadores empíricos en ciencia social implica la relativización de los valores absolutos observados, la ecuación matemática tiene dos componentes uno fijo, paramétrico (absoluto) y otro variable (que puede jugarse) y veremos en Heidegger que la construcción de *mundo* implica al juego pues los absolutos son infértiles hay que *con-jugar* las cosas para darles sentido, cuando se observa un objeto, sea un producto en la tienda o una piedra con forma llamativa, el objeto se ve desde varios ángulos, se juega, el propio escorzo husserliano es el juego del alma de solo mostrar una parte dejándole a la otra alma el juego de descubrirla. Así en términos kantianos un concepto sin intuición/sensación es vacío porque no se ha jugado, hay que

5 Bacca presenta la distinguibilidad como refuerzo de distinción en algunos casos

6 Ferrater Mora (1964) hace un resumen de la discusión sobre Absoluto. La distinción fundamental parece ser entre absoluto puro y simple, absoluto por sí (*simpliciter*) y absoluto respecto de otra cosa. Lo absoluto se opone a lo dependiente, a lo condicionado y relativo. Brevemente dice el autor que los escolásticos tomaron lo absoluto como lo no dependiente para diferenciarlo de lo no absoluto, mientras que los autores modernos prefieren la distinción de absoluto como contraposición a lo relativo apareciendo distintas doctrinas como el monismo (reducción de todo lo relativo a un absoluto), fenomenismo (referir lo absoluto a algo relativo trasplantando a lo relativo los caracteres de lo absoluto; otras formas como el dualismo o el pluralismo dividiendo lo absoluto en dos o más entidades absolutas. El juego entraría en esta discusión como que no juego es lo absoluto pues tiene dependencia, hay que mover algo para jugarlo, hay que relativizarlo.

rellenarlo de sensación (hacer definiciones de él), jugarlo para que cobre sentido y una sensación/intuición sin concepto es ciega cuando se vive plenamente, integralmente (se diría con mínimo pensamiento) o estado de contemplación del yogui. Estos aspectos ontológicos, objetivación y los gnoseológicos (observación sensible o teorizante) se corresponden con una meta-teoría de juegos de donde pueden definirse juegos particulares.

Sobre la clasificación de los juegos

No haremos una clasificación de los juegos pero sí anticiparemos un modo de hacerlo, si el juego para Heidegger aparece en la dimensión existencial y para Bacca el humano posee dominio causal estricto de la razón, entonces una clasificación del juego implica el modo de suspensión de la razón bajo control humano moviendo los aspectos ontológicos vistos.

Así en la naturaleza se dan juegos *naturales* pues en ella el humano no ha intervenido la razón suficiente, pero los identifica, el juego de las olas o del viento, las estrategias de caza de los animales son juegos donde la ley aparece conjugada con otras en trama fisicoquímica o biológica con intervención del azar.

En el nivel observacional el humano aprovecha la razón suficiente para crear juegos donde la naturaleza no se ve alterada, en una competencia el desarrollo de destreza opera como control de la ley, en judo se aprovecha la fuerza del oponente en su favor o los giros de las gimnastas son permitidos nómicamente, en la vida corriente se controla a la razón en la preparación de los alimentos o produciendo leña; pero el control de la razón se incrementa en la síntesis de los alimentos como el azúcar que implica una alteración de la naturaleza, por otra parte la creación de robots implica un mayor control de la causalidad por el dominio de las leyes físicas y electromagnéticas. En todos estos casos hay un incremento del dominio de la razón suficiente apareciendo el juego pese a su control pues se juega con lo que permite la ley.

Sobre las reglas

No hemos caracterizado al *juego* mediante las reglas pues han sido introducidas para el análisis de los juegos como los conocemos y en estos son importantes pues son específicas de cada uno, pero fuera de ellos tendríamos que especificar que toda la actividad social y política es reglamentada ya sea por el derecho, por la costumbre o por acuerdos locales y personales, la comunicación requiere de reglas para cerrar tratos, ¿qué hacen las reglas en el juego que no hagan en otra actividad considerada no lúdica? “En el juego, las reglas de juego y jugadores no

solamente se co-pertenecen inmediatamente, sino que en el juego hay algo más: el juego es de antemano algo más original" (Heidegger, 2001, p. 324) y se refiere a la afinación del juego, el temple, el ánimo necesario para jugarlo. Las reglas son estables y cambian con los eventos que hace que se tengan que modificar pues la dinámica del juego hace que estas se pongan a límite de su incumplimiento, de modo que toda actividad lúdica reglamentada necesita un supervisor que haga que las reglas no se incumplan, pero el riesgo está siempre presente, en la vida social a menudo se faltan las reglas existiendo un espacio de tolerancia pues, faltar a las reglas implica sorprender al contrincante o tomar ventaja; sin embargo, generalmente nos comportamos de acuerdo con ellas.

Elster (1991) y De Bono (1988) analizan la sociología y la gerencia a través de una teoría de juegos racionales, el primero va a establecer la importancia relativa de las reglas, del *último* diremos algo al final, las conductas pueden verse bajo dos conjuntos de restricciones, el primero compuesto por restricciones físicas, económicas, legales y psicológicas conformando un *conjunto de oportunidad*; el segundo, se da internamente jugando las primeras para ver el curso de acción a tomar o cómo usar el conjunto de oportunidades (Elster, 1991, p. 23). En este esquema serán importantes las oportunidades y los deseos que en lenguaje schilleriano implica una tensión entre la razón y la sensación, estas restricciones operan como circunstancias por salvar, jugar, vencer, generalmente estamos en nuestro conjunto de oportunidades y sorteamos las restricciones de modo seguro, pero igualmente se presenta el cumplimiento de deseos que se ven amenazados o fuertemente restringidos. En un juego corriente, como los conocemos, las restricciones se sortean con entrenamiento, trabajo en equipo y buena estrategia, pero al abrirnos al juego de la vida las restricciones pueden ser fuertes o livianas y requerir de un mejor aprovechamiento, puede hacerse en el conjunto de oportunidad que no incluye solo a las reglas, por este motivo estas no determinan el juego, sino que son un componente más del conjunto de restricciones.

El camino al homo *ludens*

La razón suficiente es vital para comprender el juego porque viene como bloque cerrado. Holzapfel (2003, p. 12) explora este asunto, interpretando a Heidegger, expone que en el estadio existencial de la razón suficiente (siendo los dos primeros el ontológico y el epistemológico) esta puede ser suspendida (sin quedar anulada) "en el juego, en las fiestas, en el arte, la mística, pero también, como veremos, en experiencias llanas y simples [...] como contemplar" (Holzapfel, 2003, p. 12) esto es, todo aquello Otro que se apodera de mí *¿y esto Otro de la razón suficiente no son atributos de la sensación o del hacer que acompañan a la razón sin abandonarla?*, las fiestas, el arte o la mística ¿no son acaso categorías que sin ser jugadas por el humano

estarían condenadas al santuario del concepto?, es decir ¿todo esto Otro no es componente del juego? Así pretendiendo haber des-fundido juego (*game*) de la propensión del humano a jugar (*play*) en las teorías corrientes, quedarían los juegos por una parte y un humano en contingencia con el juego por la otra, juegos que se inventa, pero el sentido de Heidegger no es el juego como ente, sino que considera que este es una dimensión ontológica del ser cuando da el salto al no-ser. Aquí seguiremos a Holzapfel (2003) por el resumen que hace de un planteo mucho más extenso en Heidegger.

Leibniz postula la razón suficiente de alcance universal, nada escapa a la razón suficiente, en palabras corrientes todo tiene un *por qué* y explora lo que considera son sus tres estadios, el ontológico, el epistemológico y el existencial centrándose en este último. El segundo consiste para Leibniz, volver a dar la razón "a lo que de por sí lo tiene" (Holzapfel, 2003, p. 12) eso haría la ciencia, descubrir lo que está encubierto o en la vida corriente justificar las acciones con argumentos válidos; pero en el existencial, el humano usaría este descubrimiento para todo lo que hace, sería él quien daría la razón "El mundo es, desde esta mirada, el ensamblaje entre razón suficiente en todos los estadios y las posibilidades de suspensión" (Holzapfel, 2003, p. 12). Así el humano en palabras del autor es un buscador de sentido -designación, manifestación y significación- pero que Deleuze piensa que estos caracteres no lo agotan y que aun agregando el *acontecer*, que suceda, tiene un hueco, esto es el mero acontecer carece de sentido, así el desplazamiento del estadio ontológico al epistemológico "trae consigo a su vez que la razón suficiente ha comenzado a alojarse ahora en el espacio representacional, en la malla conceptual del sujeto" (Holzapfel, 2003, p. 28) y para Heidegger en la modernidad la razón suficiente es emplazada a mostrarse en cada momento implicando poder-hacer recreando la intención, en Heidegger dar la razón implica que el sujeto domina al objeto haciéndolo calculable "el principio de razón es por ende el principio más elevado de la razón, en tanto que a través de él la razón alcanza como razón el más grande despliegue de su esencia" (Holzapfel, 2003, p. 30) [el autor cita a Heidegger], la razón es así razón suficiente.

Siguiendo a Holzapfel si bien el ente tiene fundamento el propio ser no lo tiene, pues el ser es la propia razón y como carece de aquel, pues fuera de ser no hay nada, el *no-ser,* implica para Heidegger un abismo, saltar a lo sin *fundamento* y ese salto va a algún lugar "Podríamos decir que así como todo pensar heideggeriano es un «ir de camino al ser», al «fundamento sin fundamento», al «abismo del ser», lo es también este *locus*" (Holzapfel, 2003, p. 41) o lugar, y más adelante dirá que el lenguaje expresado en la poesía y el arte son caminos de búsqueda de ese locus y en este nos debatimos, estamos en un salto entre el fundamento y lo sin-fundamento "Pues bien aquí tiene lugar a su vez un nuevo *acontecer*: el juego"

(Holzapfel, 2003, p. 45) acontecimiento que define una dimensión ontológica donde hace presencia la dimensión existencial humana.

> En este sentido original, lato y, últimamente también, metafísico, hay que tomar la expresión «juego» cuando decimos: «mundo» no es sino la denominación con que nos referimos al juego que la trascendencia juega. El ser-en-el-mundo es este original jugar el juego (en este original jugarse del juego o jugarse el juego) en el que toda la existencia fáctica tiene que entrar y ejercitarse para poder desarrollarse, pasar, suceder, (jugarse) como existencia, de suerte que en la duración de su existir, esto es a lo largo de su existir, a esa existencia o Dasein le pueda ir (esto es, le pueda salir el juego, es decir, le puedan salir las cosas, es decir, se la puedan «jugar» las cosas y los demás) en tales o cuales términos y de tal o cual manera (Heidegger, 2001, p. 325)

Esto es llamamos mundo al juego que hace la trascendencia y en este toda la existencia fáctica deberá entrar para suceder como existencia y hacer que salgan las cosas por lo tanto en términos bacquianos el juego en el humano se transustancia en *homo ludens*[7], este es una transustanciación del *juego* no como hecho fáctico obviamente sino como estar en el salto del fundamento sin-fundamento. El ludópata es un poseído totalmente por el juego que él en su circunstancia —de no salvarla, en términos orteguianos— lo transforma en un comportamiento extremo (forma) y asume otra identidad (sustancia) o en el boxeo el jugador puede perder la razón por la pasión excediendo sus hechos; en cambio en el animal el juego se apodera de él cuando aparece la necesidad de alimento, la defensa o el apareamiento, la suspensión de la razón es menor pues priva la necesidad, pero en el boxeador la suspensión es elevada pues no hay razón para producir más da*ño que el que le da el* triunfo; por ello decimos que el *homo ludens* juega en el tripie del pensar, el hacer y el sentir en grado de control de la razón para la recreación de mundo.

En filosofía de la ciencia Aretxaga (1999, p. 109 ss.), resume la crítica de Bacca a la causalidad y la colocamos como complemento a Heidegger, pero sobre todo para mostrar que el tema del juego en esta perspectiva deviene como caos-orden. Brevemente, el filósofo concluye que la causalidad es ineficiente, que hay indeterminación entre antecedente y consecuente, la probabilidad y el indeterminismo predominan sobre el determinismo no habiendo lugar para la causalidad final, no hay proporcionalidad entre la causa y el efecto,

Por lo tanto, el dominio de la causalidad estricta está amenazado. Este tema es actual y debatido “La probabilidad y el determinismo no se oponen ni siquiera a escala macroscópica, sino que se complementan. La existencia de bifurcación da un carácter histórico a la evolución de un sistema” (Prigogine, 1999,

7 transustanciación [Aufhebungen Hegel; según la interpretación y traducción de Bacca (1986) que descompone en transformación (cambio de forma) y transmateriación (cambio de materia) dando una sustancia].

p. 29-30), se refiere a las condiciones iniciales de un sistema sensibles en efecto mariposa, por su parte Tyrtania (2008) dirá que "La disipación de la energía no se puede detener ni mucho menos revertir: la energía no es reciclable", "El principio de entropía es el motor de la evolución: sobrevivimos en un mundo cuyo desgaste aumenta". Así si la naturaleza ofrece relaciones de caos-orden, entonces juega a producir condiciones iniciales que el humano podría dominar. De ahí Bacca establezca que de haber un dominio causal estricto este no está en la física ni en la naturaleza por lo tanto estará en lo artificial que es dominio del humano, de modo que el ensayo, el error, el experimento, la comprobación de hipótesis, la informática, la robótica entre otras categorías científicas entran como juego de ajustes para construir un mundo.

El Homo *Ludens*

El fuerte dominio de la razón hecha ciencia y técnica deviene en la reificación de todo, nada se salva a la objetivación y cálculo, proceso que se acelera en la modernidad, particularmente es señalado el siglo XVIII como siglo de la razón "La enfermedad de la razón —escribe Horkheimer—radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza" (Sanchez, 1998), el autor de la *Introducción* de la Dialéctica de la Ilustración, señala que el objetivo de esta fue liberar a los hombres (del dominio de la naturaleza) y hacerlos señores, por lo tanto su programa fue el desencantamiento del mundo disolviendo los mitos bajo el imperio de la razón, en ese camino el humano renuncia al sentido, pero la Ilustración contiene ya una *reductio ad hominen* (Sanchez, 1998, p. 13) que es atacar a la naturaleza y por otra parte no elimina la barbarie pues el control de la razón igualmente se hace poder sociopolítico provocando guerra y control salvaje del mundo, así la promesa de la razón recae en mito pues esta barbarie es pensada, planeada y por tanto sentida, de modo que se trata de salvar a la Ilustración de ella misma de la pérdida de valores como la libertad, la justicia, la solidaridad, no obstante paradójicamente la barbarie ha acompañado el desarrollo de las sociedades y naciones desde siempre, el asunto fue haber prometido que la ciencia y la técnica resolverían los problemas de la humanidad y el desencanto de la naturaleza se tradujo en desencanto de la razón. Yendo contra el mito, esta hizo mito, venganza de la naturaleza.

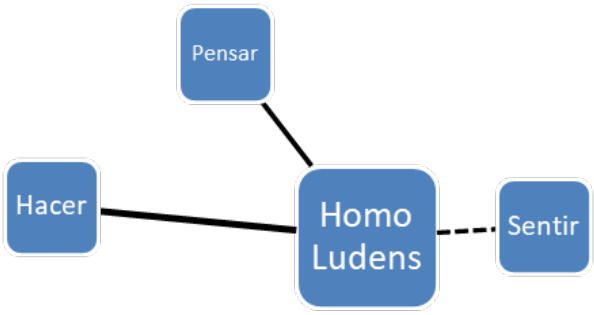


Diagrama 2: ¿Homo *Ludens* de la Ilustración? Nota: Movilidad de las dimensiones lúdicas. Fuente. Elaboración propia.

Iniciamos este aparte con el tema del siglo XVIII pues es a partir de este que *homo sapiens* y el *economicus* se hacen con la razón, la monopolizan y se sobreponen por encima del *homo politicus* y del *sensibilis* siendo ahora el centro de la polémica sociopolítica, el *economicus* comandando la sobreviviente máquina newtoniana de la eficacia entrópica y de la nueva matemática oculta en la informática rebaja al *políticus* por corrupto y al *sensibilis* por hippie e iluso significando el retorno del mito de la razón. No hay *homo economicus* puro imposibilidad que se nota en algunos acontecimientos que no vienen al caso pero que muestran que la falta de balance con los otros acarrea barbarie, tesis primera del *ludens,* por ello le quitaremos a este eso de hombre que "juega" o que solo es Agon, Alea, Mimicry o Ilinx, estas proceden de estos modelos humanos en un solo juego de trascendencia en el mundo.

Es Schiller tal vez quien tenga el mérito de haberlo visto, eso piensa Giralt (2011, p. 104) cree que a partir de este autor lo lúdico será visto más allá de la didáctica, la pedagogía o del azar. Schiller llega a lo lúdico a través de los impulsos y no del juego como *game*, especie de trampa semántica en que caen otros, esto es no se trata solo de un *impulso*[8] lúdico que podría confundirse con *ganas* de jugar, tampoco es un impulso biológico.

> La razón ha hecho lo que puede hacer cuando descubre y proclama la ley; quien debe cumplirla es la voluntad denodada [hacer] y el sentimiento vivo [sentir]. Si en pugna con las fuerzas de la verdad ha de obtener el triunfo, entonces debe comenzar por volverse ella misma una *fuerza* y crear un *impulso* que la represente

8 En la nota 145 Xubiria (Schiller, s/f, p. 96) aclara que el filósofo en otra parte declara que "no tengo ningún reparo en emplear esta expresión" que traduce de *Trieb*, aplicándola por igual a quien tiende a seguir una ley o quien desea satisfacer una urgencia, aunque está consciente que se usa más para esto último. La discusión actual sobre la palabra se da desde Freud para quien es igualmente un instinto, en Schiller es más una pulsión como veremos pues partir del humano que siente y piensa implica el uso de tales facultades más allá de lo sicológico

> en el reino de los fenómenos[9]; pues los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible (Schiller, s/f, p. 80).

Estos impulsos tienen un origen en la tensión creada entre del cumplimiento de la ley que proclama la razón y las fuerzas naturales representadas en la sensibilidad humana. Continua el filósofo expresando que hasta ahora la razón ha dado contadas muestras de victoria y se pregunta si será porque el corazón la desoyó y el impulso no pudo dar forma a la razón, y se pregunta ¿de dónde procede este oscurecimiento de las mentes una época donde se han ofrecido conocimientos para rectificar los comportamientos?, si la razón se ha purificado de los engaños de los sentidos, de una "sofistica embustera" ¿por qué seguimos siendo bárbaros? (Schiller, s/f, p. 81), entonces invoca la famosa frase ¡Ten la osadía de ser sabio!, que consiste en educar el sentimiento "ellas [las luces] parten también, en cierto modo, del carácter, porque es el corazón quien debe abrir el camino que lleva al intelecto" (Schiller, s/f, p. 82).

El precepto que le ha sido dado por su naturaleza racional es permanecer él mismo constante en toda mudanza y transformar todas las percepciones en experiencias, en la unidad del conocimiento y hacer una ley para todos los tiempos. Solo en tanto se transforma el hombre existe y solo en tanto que permanece inalterable, él es quien existe (Schiller, s/f, p. 94). Mientras el hombre no intuya ni sienta no es más que *forma* y facultad vacía, mientras que solo desee, sienta y actúe por mero apetito es solo *mundo* o contenido del tiempo. Si no desea ser mero mundo ha de dar forma a la materia y para no ser solo forma debe dar realidad a la disposición que lleva consigo.

En términos actuales, en la trilogía pensar, sentir y actuar, eliminado el sentir queda un pensar-actuar atado a las circunstancias, andar sin compromiso, un egoísmo extremo, facultad vacía, sin moral ni ética; ahora si elimina el pensamiento queda un sentir-actuar que lo hace errático, aquí la actuación queda sujeta al sentimiento. Finaliza la carta undécima marcando dos exigencias de la naturaleza racional y sensible, transformar en mundo cuando es mera forma y manifestar sus capacidades exige realidad absoluta, la segunda exige formalidad absoluta, anular dentro de si todo cuanto es mundo e introducir acuerdo en todas sus mudanzas. En palabras de Schiller debe exteriorizare todo lo interno y dar forma a todo lo externo.

Finalmente, el humano se descubre en conflicto entre la razón y sentimiento, para Schiller "la historia es el paso del salvaje, dominado por la sensibilidad, al bárbaro, dominado por la razón" (Giralt, 2002, p. 43), paso que no es

9 Incluimos parte de la nota 117 del traductor: El reino propio de la ley no es el de los fenómenos, sino el de las ideas. Pero ambos reinos no pueden guardar entre sí una relación de indiferencia (...)

literal sino en tensión donde una no domina a la otra pues hay *conflicto*, los impulsos formal y sensible, estarían en potencia pues ellos mismos ni por sí mismos, aislados no pueden realizarse, así la tensión entre ambos deviene en un impulso lúdico pues su realización requiere de la concreción de las fuerzas en pugna,

> Si el impulso sensible junto al racional constituye los dos polos enfrentados de la naturaleza humana, el «impulso de juego» debe ser pensado como el lugar de encuentro en el que la voluntad de predominio de cada uno de aquellos dos desaparece equilibrada por la presencia de la otra (Giralt, 2002, p. 44).

Sin embargo, si se equilibra y desaparece no se realiza y el humano no podría modificar la naturaleza, esto es el "impulso" como tal, como gran motivación tiene que tener una salida, sin *acción* implicaría una parálisis total, la acción evitará el círculo vicioso que halla la autora pues si los impulsos tienden a quedarse extasiados el impulso de juego se atraganta con ambos si no deja de ser mero impulso y no salta al juego. El impulso lúdico no es el juego, sin este aquel queda en ganas pues si el sensible reclama mudanza, como dice Schiller (s/f, p. 99) y el formal reclama unidad y permanencia el ser-no ser quedaría en mera dicotomía ahogada, infértil.

> ¿Qué significa un mero juego, cuando sabemos ya que, de entre todos los estados de que el hombre es capaz, precisamente el juego, y sólo él lo vuelve completo y le hace desplegar a un mismo tiempo sus dos naturalezas? (Schiller, s/f, p. 109).

El tercer pie

El *homo ludens* camina con tres pies integrando mente-cuerpo y que hoy la psicología muestra como cerebros límbico, racional y reptil. Si Heidegger nos da el salto al juego, Schiller nos muestra las tensiones fundamentales del humano, Gadamer nos dará el juego, la obra de arte, pues el mundo del humano es su obra.

Gadamer para introducir la obra asociada con el juego dirá que lo que era objeto de reflexión en el arte no era la consciencia estética sino la experiencia con la obra y con ello el modo de ser de esta, con la experiencia modifica al que la experimenta estableciendo un enlace con el juego "Y este es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego" (Gadamer, 1977, p. 145) pues posee su propia esencia independientemente de la conciencia del jugador haciéndolo objetivable y siendo similar para la obra de arte, así ¿el modo de ser de la obra de arte es el modo de ser del juego?, antes había expresado que "Es posible distinguir el juego mismo del comportamiento del jugador" (Gadamer, 1977, p. 144). Esta asociación es fructífera por el carácter fenomenológico que le imprime, los jugadores (artistas) formarían parte del espa-

cio lúdico donde aparece el juego, este se manifiesta a través de ellos y de todo el movimiento de la obra, expresa que el propio uso de la palabra delata esta objetividad, cuando decimos "juego de luces", que algo "tiene juego" o "juego de fuerzas" se hace referencia a un movimiento que no se adhiere a algo, indica que la palabra *Spiel* como danza hace referencia a esto mismo, estos movimientos no tienen propiamente un objetivo sino que se renuevan en su constante repetición, el juego como tal carece de sustrato "el juego es pura realización del movimiento" (Gadamer, 1977, p. 146), así no debe entenderse como desempeño de una actividad aunque, reconoce, que estamos habituados a referir el juego a la subjetividad, cita a Huizinga quien afirma que los mismos primitivos no logran separar *ser* y *jugar* por lo que habría un primado del juego sobre la conciencia y siendo así va a decir que el humano "también" juega pues este existe en la naturaleza, el juego es un proceso natural que el humano asciende a cultura.

Ahora profundizará en la relación y en esta el juego tiene un carácter medial pues "permite sobre todo que salga a la luz la referencia del arte al ser" (Gadamer, 1977, p. 148), de modo tal que dirá *todo jugar es un ser jugado* este se apodera de los jugadores provocando ese ánimo del juego que para el autor no procede del sujeto, diríamos que el juego invoca en el ritual del movimiento la esencia de la obra y cada juego produce esa variedad de estados de ánimo pues —en palabras del autor— cada juego tiene un espíritu propio y peculiar que "no tiene otro fundamento sino que en cada caso prefiguran y ordenan de un modo distinto el vaivén del movimiento lúdico en el que consisten" (Gadamer, 1977, p. 150), de modo que cuando habla de las instrucciones que lo prescriben no son *reglas del juego* como los manuales, el espacio donde el juego se desarrolla como movimiento lúdico es valorado internamente por lo que se estaría refiriendo a un espacio-tiempo[10] del juego que tiene que ver con lo que se juega, por lo tanto el actor o jugador elige su juego, dirá que el juego humano requiere su propio espacio de juego que no es físico a nuestro modo de ver sino que es lúdico, un espacio-tiempo que es movimiento.

Ahora reflexiona sobre la diversificación que produce la mediación, dirá que siempre se juega a algo y con esto hace un preámbulo para llegar a la *representación*. Dice que los mismos niños establecen sus tareas al jugar al balón y para Gadamer tales objetivos no consisten en cumplirlos sino en la ordenación y configuración del juego, "El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es pues, la auto representación[11]" (Gadamer, 1977, p. 151), dice que jugar

10 La idea de introducir el concepto relativista de *espacio-tiempo* se hace necesario pues el juego en tanto que movimiento no se limita a un espacio físico determinado, aunque por razones de montaje del juego este se presenta como un obstáculo

11 El término es complejo. Representar es volver a presentar y en el sentido fenomenológico que vemos, el papel se le presenta al jugador y este lo vuelve a presentar en la escena, esto es claro

es siempre ya un representar, pero agrega más adelante que igualmente es una posibilidad de representar para alguien, en ese espacio cerrado del juego se retira un tabique (simbólico) que muestra al espectador y hace patente el carácter medial, "Ya habíamos visto que el juego no tiene su ser en la conciencia o en la conducta del que juega, sino por el contrario atrae a este a su círculo y lo llena de su espíritu" (Gadamer, 1977, p. 153) pues lo está representando siendo solo un jugador pero el espectador vive el *ser jugado*, por lo tanto dirá Gadamer que el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Aclara que incluso en juegos donde aparentemente no hay espectadores estos aparecen simbólicamente, cita el caso de un ensayo de música donde la pieza ensayada debe "salir bien", esto es como si alguien la estuviera escuchando. Esto cierra el carácter medial del juego pues el espectador no es sino el *otro del juego* a quien se le presenta la totalidad de lo invocado en la trama. En la retórica política, los discursos y riñas verbales en el ágora tienen como espectador a un público objetivo y el juego consiste en derrotar lógicamente al contendor para que la verdad defendida resulte evidente al espectador; sin embargo, ese *otro* puede ser otros jugadores en otro juego. Al retirar el tabique para que entre el espectador se cierra el proceso medial del juego pues el *ser jugado* se habrá mostrado, aparece y se presenta a otro que lo vive o mejor se le presenta vivido, poseído, por esto la magia y el mito pueden jugarse

> La representación del dios en el culto, la representación del mito en el juego no es, pues, juegos en el sentido de que los jugadores se agoten por así decirlo en el juego y encuentren en él una auto representación acrecentada; son formas en las que los jugadores representan una totalidad de sentido para los espectadores (Gadamer, 1977, p. 152-153).

La transformación del juego en construcción y la mediación total

La auto representación de los actores (jugadores) logran en el espacio lúdico que la obra se haga presente en el modo jugado, actualmente sería como la interpretación de una obra de dos modos distintos que no anula la obra referente, ella sigue ahí y a esto es lo que creemos que llama *transformación en una construcción*[12] y solo allí la obra se aparta del jugador se realiza, se hace real, y por ello dirá que le conviene el carácter de *ergón* (función) no solo *energe*ia (principio motor) y por ello es una construcción (en la NT sería igualmente un constructo algo ya hecho)

---

cuando desea ser un excelente actor (jugador), todo esto se le presenta para ser jugado haciendo que el jugador lo represente, él ha elegido este juego; ahora si se *auto* representa solo hace alusión a lo que el jugador pone de sí a lo dado como juego, dice Gadamer "La auto representación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando, esto es representándolo" (Gadamer, 1977, p. 151) de modo que cada juego se juega distinto

12 El traductor aclara en la nota 16 que el término *construcción* traducido de *Gebilde* significaría una "formación ya hecha o consolidada" vinculada con *bilden* o "formar" por lo tanto *construcción* puede entenderse en parte como constructo o configuración

aunque dirá luego que sigue estando referida a la representación pues en esta se invoca "Nuestro giro «transformación en una construcción» quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora, lo que se representa en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero" (Gadamer, 1977, p. 155), en sentido subjetivo dice que los actores ya no están que solo cambiarían de ropaje, la identidad del que juega no se mantiene pues el que se disfraza no desea ser reconocido.

Si no existen los actores pues están sus representaciones, tampoco estará el mundo en el que viven, admite que la transformación en una construcción es un desplazamiento a otro mundo que se habrá *hecho*, construido otro en el juego, como mundos paralelos, pone de ejemplo el drama, este está ahí, sostenido sobre sus propios cimientos y no hay comparación con la realidad; incluso Platón de quien dice es el más grande crítico de lo real habla de la comedia y de la tragedia de la vida como la del escenario sin que pueda hacer distinción alguna por lo que el arte como realización del juego es el mundo mismo que se construye "en cuanto se está en condiciones de percibir el sentido del juego que se desarrolla ante uno, esta distinción se cancela a sí misma" (Gadamer, 1977, p. 156) agrega que el gozo que produce la representación es en ambos casos el mismo, el gozo del conocimiento, de este modo la transformación en una construcción adquiere carácter epistemológico pues el drama o comedia mostrados ganan realismo en el sentido según el cual pueden ocurrir u ocurrieron en cuyo caso son representados, incluso la ciencia-ficción o la ficción misma asumen rasgos de realismo por la posibilidad óntica que ofrecen. Dice Gadamer que en la representación emerge lo que de otro modo está como sustraído "La «realidad» se encuentra siempre en un horizonte futuro de posibilidades deseadas y temidas, en cualquier caso de posibilidades todavía no dirimidas" (Gadamer, 1977, p. 157), de modo que la obra suscita expectativas sobre la realidad las cuales se excluyen hasta que una de ellas cobra sentido real anulando a las demás y convirtiéndose en algo parecido a una representación escénica y por ello el juego es hilo conductor de la explicación ontológica, esto es, el que ve la realidad como una totalidad de sentido hablará de comedia o tragedia como en la escena, el ser de todo juego, dice, es *enérgeia*[13] que tiene un *telos*, agrega que el mundo de la obra de arte es un mundo totalmente transformado "A partir de la llamada realidad se determina como lo no transformado, y el arte como la superación de esta realidad en su verdad" (Gadamer, 1977, p. 157), aclaremos un poco, Gadamer no ha dicho que la obra de arte sea una prefiguración de la realidad, un modelo de ella como prueba experimental, pero la muestra en sus dimensiones, en su plano, en su universo, pero cargada de posibilidad o realismo potencial.

13 La enciclopedia Herder dice que Enérgeia incumbe a la forma al Primer Principio o primer motor cual es actividad. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/En%C3%A9rgeia

Por esto y a nuestro modo de ver, Gadamer introduce el tercer pie del *ludens* pues las acciones de cada cual en la vida son representaciones de un juego que debe ser posible puesto que es hilo conductor de un algo que deberá suceder. En un juego de básquetbol unas son las reglas del juego que se presentan como límites del espacio lúdico, otra es la estrategia del juego o la partida jugada que se acuerda entre todos con el entrenador, pero aún no es el juego, este aparece como puro movimiento de los jugadores y cada cual haciendo el suyo ¿qué invoca el movimiento concertado y orquestado de cada cual?, el movimiento aparentemente caótico tiene un orden, hay un mundo en construcción (la partida) que debe lograr las anotaciones, cada uno distinto a los otros. En la vida corriente es similar, no jugamos uno sino múltiples juegos sobrepuestos unos sobre otros y con múltiples jugadores con intensidad variable pero irrepetible buscando que ocurra. Gadamer nos da el sentido de la acción.

La dinámica del homo *ludens*

Las dimensiones vistas del *ludens* no son ni independientes ni separadas del contexto mundo social general, el tema se ha presentado como *game*, sin embargo, los filósofos vistos lo elevan a condición vital y existencial, la vida no es un juego en sentido corriente, pero sí la vida se juega, es jugar la vida pues es movimiento permanente. El mundo que vivimos y jugamos no puede presentarse solo en un espacio y bajo unas reglas generales, pues para el *homo ludens* el espacio es múltiple pues hay múltiples escenarios, múltiple conjunto de reglas y jugadores, son juegos simultáneos, partidas que se terminan unas y comienzan otras cambiando de jugadores y de bando, ganando algunas y perdiendo otras y esto es mucho más que *game*. La representación y la mímesis se ofrecen permanentemente pues debemos cambiar de vestimenta, roles, escenarios y libretos, lo que muda para Schiller, pero permaneciendo un yo que ha de transformar facetas.

Nuestras múltiples y sobrepuestas representaciones varían de tono en las dimensiones del *ludens* provocando aprendizajes, tal vez no tanto en el sentido interpretado en Schiller sino como una rueda de aprendizaje vital, en cada partida de las múltiples que se juegan muchas veces sin límite de tiempo o hasta que aparezca lo invocado. Para García (2005, p. 19 ss) a quien seguiremos en este aparte final, la primera fase de esta rueda lúdica es la de una inmersión en la realidad, representándola siendo afectiva y emocional, con un impacto en el plexo solar de alegría, rabia o emoción que es el *sentir*, luego las fases de reflexión y conceptualización que se corresponden con el *pensar* y finalmente la *acción* ejecutando la alternativa seleccionada, diríamos jugando la alternativa pues se alterna con otra que puede jugarse también. Ese tripié acopla las dimensiones y en esta interacción

> (...) si sentimos y pensamos, pero no actuamos, sufrimos de *parálisis*; si pensamos y actuamos, pero no sentimos, sufrimos de *ausencia de compromiso*; y si actuamos y sentimos, pero no pensamos, estamos disparando flechas que no dan en el blanco, *disparamos sin apuntar* y nos dejamos llevar por un voluntarismo torpe e inconsciente (García Casanova, 2005, p. 19).

Estas patologías que el autor señala para la gerencia son extensibles a la vida corriente y podemos caracterizarnos como jugadores que somos más racionales que sentimentales y pragmáticos, pero nunca anulando las dimensiones lúdicas, con ellas nos desenvolvemos en el juego hay juegos que requieren más del pensamiento (la escritura), del sentimiento (la canción) o del hacer (la fábrica), o juegos donde se combinan ellas como destreza en un laboratorio o las ventas, por otra parte en ese jugarse la vida el espectador no es pasivo puede ser inquisidor, crítico o permisivo que alienta o desalienta el juego como los padres, jefes o pareja, de manera tal que el modo de jugar tiene sintonía social. La cuarta pared se corre para incorporar en el escenario un ambiente político, social y económico que fungen como restricciones del juego, poder o no poder hacer depende del uso del conjunto de oportunidades, se puede pensar y sentir privadamente pero el hacer dependerá del juego de los otros y de los límites que deban superarse.

Discusión y conclusión

Las tres dimensiones lúdicas pueden concretarse en los *homos, economicus*, *juridicus*, *sapiens*, *faber*, *sensibilis* y *politicus*, los tres primeros ligados a la razón, el faber al hacer, el sensibilis al sentimiento y el politicus a los tres, clasificación no exhaustiva pero que dejaremos para nuestra discusión. En el tripié del *homo ludens* bajo la razón dominan el sapiens y el economicus, el primero por el dominio causal y el segundo por la construcción de mundo quedando la preocupación de Schiller sin responder ¿por qué seguimos siendo bárbaros? "El conocido paralelismo establecido por Schiller entre el salvaje, dominado por el impulso sensible, y el bárbaro, dominado por el impulso formal, es suficientemente claro y conocido como para exigir ulteriores comentarios" (Giralt, 2011, p. 105) salvo refrescar que el bárbaro dominado por el impulso formal domina igualmente a la razón y el salto al juego que implica un balance fractal de las dimensiones no se produce, el economicus no anda perdido ni está paralizado pero le falta compromiso, ausencia de sentimiento que era el reclamo de Schiller, por lo tanto una tarea inconclusa que obliga a modificar la interrogante ¿se logrará de algún modo un mejor balance?, aun esto está presente incluso en el ámbito empresarial donde la objetividad apremia, las teorías de juegos, por ejemplo de Elster y De Bono, dejan desequilibrado al *ludens* en su andanza con los tres pies. El primero afirma respecto del comportamiento del jugador que "hay tres formas de conducta irreductiblemente diferentes: la racional y egoísta, racional y no egoísta e irracional"

(Elster, 1991, p. 17), por su parte De Bono en un tono más abierto en su conocida obra analiza el pensamiento en aras de optimarlo y lo separa en seis sombreros de colores; puede verse que para De Bono (1988, p. 19) la razón va en los colores, blanco (neutralidad u objetividad) y azul (control y organización del pensamiento), el sentimiento en los sombreros rojo (furia y emociones), negro (triste y negativo), amarillo (alegre y positivo) y verde (creatividad). Si bien hay más colores para el sentimiento al ponerse un sombrero de racionalidad excluye a uno emocional, pero puede jugarlos siendo este esquema propio del *ludens*.

En general la falta de proporcionalidad en el espacio dimensional del *ludens*, puede expresarse unidimensionalmente, Foucault (2007) cuando habla sobre el ataque al estado por los agentes económicos refiere que Adam Smith había enunciado su *mano invisible* de modo tal que el estado era impotente para conocer todos los procesos económicos "De hecho, el mundo jurídico político y el mundo económico se presentan desde el siglo XVIII, como mundos heterogéneos e incompatibles" (Foucault, 2007, p. 326) el *economicus* le dice al *jurídicus* (y al *políticus* por añadidura) que es impotente porque no sabe y no sabe porque no puede saber. De modo que siendo un constructo político-económico bipolar y antagónico, que hoy reaparece con fuerza, la disimetría dimensional del *homo ludens* en la razón se presenta quebrada imposible de dialogar con la sensación pero que provoca acciones muy distintas y contrarias, de modo que el *ludens* se mueve bajo una intencionalidad que mira de reojo las reglas pues el desarrollo de poder le permite usar su conjunto de oportunidad, si domina el *economicus* presiona al *juridicus-politicus*, las reglas de diálogo de la acción comunicativa se podrían ver truncadas por una acción estratégica que guarda para sí una *segunda* intención que oculta tras la que verbaliza pues los acuerdos no siempre son simétricos.

Así, independientemente de esta dialéctica entre las dimensiones lúdicas vemos que estas están integradas en el *homo ludens,* la tensión schilleriana entre los impulsos no tiene solución por vía del equilibrio, tampoco se disuelve, ni se reeduca para formar un individuo sensible que sea ajeno a la barbarie, más bien transubstanciada en *homo ludens* se apodera del actor en una configuración particular que individualiza la vida y hace que el individuo aproveche su conjunto de oportunidades. El *ludens* configurado en cada individuo decide una línea de acción y podría reconfigurarse.

Referencias

AMBROSINI, C. (2003). *La noción de "juego" en el pensamiento contemporáneo. Su aporte a la reflexión ética sobre la situación actual.* Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, Filosofía y Letras, Buenos Aires.

ARETXAGA BURGOS, R. (1999). *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca.* Facultad de Filosofía y CS de la Educación. Bilbao: Univ de Deusto.

CAILLOIS, R. (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo.* (J. Ferreiro, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica. FCE.

DE BONO, E. (1988). *Seis sombreros para pensar.* (M. Pandolfo, Trad.) Buenos Aires: Granica.

ELSTER, J. (1991). *Tuercas y Tornillos* (Segunda ed.). (A. Bonnano , Trad.) Barcelona, España: Gedisa.

EVERAERT-DESMEDT, N. (2004). *Peirce´s Semiotics.* (L. Hébert, Ed.) Recuperado el 17 de junio de 2024, de Signo: http://www.signosemio.com/peirce/semiotics .asp

FERRATER MORA, J. (1964). *Diccionario de Fillosofía* (Vols. I (A-K)). Buenos Aires, Argentina: Montecasino.

FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collége de France (1978-1979).* (H. Pons, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, FCE.

GADAMER, H.-G. (1977). *Verdad y Método* (Vol. I). (A. Aparicio, & R. Agapito, Trads.) Salamanca: Sígueme.

GARCÍA BACCA, J. (1986). *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica.* Caracas: Antrophos. Editorial del Hombre.

GARCÍA BACCA, J. D. (1984). *Teoría y Metateoría de la Ciencia* (Segunda ed., Vol. II). Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.

GARCÍA CASANOVA, R. (2005). *El trébol y la matriuska. Gerenciar la vida y vivir la gerencia en la organización emergente.* Caracas, Venezuela: Epsilon Libros C.A.

GIRALT, E. G. (2002). Individuo y naturaleza en Schiller. La noción de juego. *Materia*(2), 35-55.

GIRALT, E. G. (noviembre de 2011). El reposo en agitación y el impulso de juego: algunas reflexiones sobre las teorias de B. Pascal y F. Schilller acerca del fracaso del proyecto humano. *Observar*(5), 95-116.

GORDO MORANTE, E. (2020). *La Experiencia Lúdica Adulta. Activar el espíritu de juego a través del espacio.* Universidad Politécnica de Madrid, Escuela Técnica Superios de Arquitectura.

HEIDEGGER, M. (2001). *Introducción a la Filosofía* (Tercera ed.). Madrid, España: Cátedra (grupo Anaya).

HOLZAPFEL, C. (2003). *Crítica de la razón lúdica.* Madrid, España: Trotta.

HUIZINGA, J. (2007). *Homo Ludens* (2000. 7ma reimpresión ed.). Barcelona, España: Alianza/Emecé.

MANDELBROT, B. (1997). *La Geometría Fractal de la Naturaleza.* (J. Llosa, Trad.) Barcelona, España: Tusquets.

PEIRCE, C. S. (s.f.). *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

PÉREZ, M. A. (Jun-Dic de 2019). ¿Racionalidad o inteligencia animal? Una discusión desde la filosofía. (A. Soriano, Entrevistador) Voces. Hojas del Bosque 5(10), 24-34. Bogotá.

POPPER, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery.* Londres: Hutchinson & co.

PRIGOGINE, I. (1999). *Las leyes del caos.* (J. Vivanco, Trad.) Barcelona, España: Crítica.

SANCHEZ, J. J. (1998). Introduccióm. En H. Max, & T. Adorno, *Dialética de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, Trad.). Valladolid, España: Trotta.

SCHILLER, F. (s/f). *Cartas sobre la educaciòn estètica del hombre.* (M. Zubiria, Trad.) Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.

TYRTANIA, L. (2008). La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad. *Desacatos*(28), 41-68.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 69-91. UADY. ISSN: 2448-5241.

Prostitución y pornografía indígena en México: Dinámicas locales y prácticas transfronterizas de las economías íntimas

Indigenous Prostitution and Pornography in Mexico: Local Dynamics and Cross-Border Practices of Intimate Economies

Francisco Marcos Martínez
Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Resumen

El presente estudio aborda la prostitución y la pornografía indígena en la región de Los Altos de Chiapas. En primer lugar, se analiza la prostitución como la venta de servicios sexuales realizada por mujeres, hombres, niñas, niños y personas con orientaciones sexuales no hegemónicas, tales como la homosexualidad, el travestismo y otras identidades consideradas como sexualidades periféricas. Estas prácticas se llevan a cabo a solicitud de los clientes, a cambio de dinero o bienes con valor material o simbólico. En segundo lugar, se examina la producción y circulación de pornografía indígena, conocida como "etnoporno", que se comercializa en espacios como el mercado de San Cristóbal de las Casas. Ambas expresiones constituyen formas de comercio sexual en contextos marcados por desigualdades sociales, económicas y culturales. Diversos factores estructurales y familiares -como la pobreza, la desintegración familiar, el abuso sexual, la exclusión social, la presencia del crimen organizado, la violencia doméstica, los deseos y gustos personales, así como la trata de personas- inciden directamente en la inserción de las personas en estas prácticas.

Palabras clave: prostitución, prostitución infantil, pornografía indígena, comercio sexual

Abstract

This study addresses prostitution and Indigenous pornography in the Los Altos region of Chiapas. First, it analyzes prostitution as the sale of sexual services carried out by women, men, girls, boys, and individuals with non-hegemonic sexual orientations, such as homosexuality, transvestism, and other identities considered peripheral sexualities. These practices are performed at the request of clients in exchange for money or goods with material or symbolic value. Secondly, the study examines the production and circulation of Indigenous pornography, known as ethnoporn, which is commercialized in places such as the San Cristóbal de las Casas market. Both expressions constitute forms of sexual commerce within contexts marked by social, economic, and cultural inequalities. Various structural and familial factors –such as poverty, family disintegration, sexual abuse, social exclusion, the presence of organized crime, domestic violence, personal desires and preferences, as well as human trafficking– directly influence individuals' involvement in these practices.

Keywords: Prostitution, child prostitution, Indigenous pornography, sexual commerce.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.511
https://orcid.org/0000-0002-8299-2212
franciscomarcos09@gmail.com

Recepción: 22 de julio de 2024 | Aceptación: 19 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción

La prostitución se define como el intercambio de relaciones sexuales con personas conocidas o desconocidas a cambio de dinero u objetos con valor simbólico o material. Se manifiesta mediante la venta de un servicio sexual, realizado tanto por mujeres como por hombres, a solicitud de los clientes -ya sean varones o mujeres- sin excluir la homosexualidad ni otras expresiones afines. Sin embargo, es la mujer quien mayormente se identifica y estigmatiza en estas prácticas dentro de las economías íntimas sexuadas. Estas acciones humanas presentan una perspectiva diacrónica y abarcan un campo de acción y significación que, en años recientes, se ha transformado en una industria y en procesos socioculturales transfronterizos.

La pornografía, por su parte, es la representación explícita tanto de los actos sexuales como de los genitales con la finalidad de excitar, erotizar y consumir productos en imágenes congeladas o en audiovisuales. En otras palabras, se presentan en formatos visuales, audiovisuales, escritos, dibujos, en audios y son reflejos del consumo de la sexualidad de ciertos actores sociales. Su comercialización está regulada tanto por normas sociales y legales, como por las tecnologías y la oferta y demanda del mercado.

Por ello, el presente estudio tiene como objetivo describir y analizar la prostitución y su reconfiguración en México y en otras naciones del mundo, así como la pornografía indígena realizada en la región de Los Altos de Chiapas. Ambas prácticas del comercio sexual se circunscriben en la economía global y se articulan con una "economía global criminal".

Este texto se elaboró a partir de una revisión de libros y artículos tanto científicos como de divulgación, además de materiales obtenidos en la red social YouTube, utilizando la etnografía virtual como metodología. Esta permite "estudiar sistemas y ambientes de interactividad que favorece Internet y explorar las interrelaciones entre las tecnologías y la vida cotidiana de las personas en cualquier escenario" (Ruiz y Aguirre, 2015, p. 82). También, se ha optado por desarrollar este estudio bajo esta modalidad debido a los riesgos personales que conlleva la realización de investigaciones de esta naturaleza, especialmente en territorios en donde el crimen organizado tiene presencia activa.

Este trabajo se compone de tres apartados. El primero es un marco teórico que articula la sexualidad y los mecanismos de control desde la perspectiva de Foucault (1977) en donde la alianza conyugal, la confesión, el poder y el discurso, constituyen y configuran un régimen de verdad. El segundo aborda la prostitución en el contexto mexicano y hace énfasis en la prostitución infantil en Acapulco, Guerrero, y Alvarado, Veracruz. Asimismo, se incluye a la pornografía indígena como una práctica de comercio sexual presente en el país. El tercer

apartado se enfoca en la prostitución en Estados Unidos, Brasil, Cuba y en la ciudad fronteriza de Tijuana, México, así como en los procesos de migración desde Mozambique hacia Europa, vinculados a dinámicas sexuales, económicas y culturales. Finalmente, se presentan las conclusiones y la bibliografía.

1. Sexualidad y mecanismos de control desde Foucault

Michel Foucault (1977), en su obra "Historia de la sexualidad", analiza cómo la sexualidad ha sido objeto de múltiples mecanismos de control en las sociedades occidentales modernas. A través de su genealogía crítica, identifica cuatro dispositivos fundamentales que articulan este control: la alianza matrimonial, la confesión, el poder y el discurso. Estos dispositivos se ubican particularmente entre los siglos XVIII, XIX y XX, en el contexto de la modernidad burguesa.

En primer lugar, *la alianza matrimonial* se comprende como un dispositivo que inscribe la sexualidad en el marco de la familia nuclear, bajo una lógica normativa centrada en la reproducción, la herencia y la moral cristiana. Foucault propone la hipótesis represiva para explicar cómo, bajo la influencia del cristianismo y sus nociones de pecado, el ejercicio de la sexualidad queda restringido a la intimidad conyugal, especialmente en el contexto de la burguesía victoriana. Esta "alcoba de la alianza" opera como espacio de regulación y domesticación del deseo.

En segundo lugar, *la confesión*, tanto en su forma religiosa como judicial, constituye una tecnología de poder que produce sujetos a través del acto de verbalizar lo prohibido. Foucault señala que Occidente se ha convertido en una sociedad confesante, en la que el sujeto moderno es interpelado constantemente a decir la verdad sobre sí mismo, especialmente sobre su sexualidad. A partir de la confesión cristiana se desarrolla una matriz de control que desemboca incluso en formas coercitivas, como la *tortura confesional*.

En tercer lugar, *el poder* se manifiesta en relaciones asimétricas o de oposición, como las que se establecen entre el sacerdote y el feligrés, o entre el médico y el paciente. Este poder no se concibe como algo centralizado o coercitivo en sentido clásico, sino como una red de relaciones múltiples, dispersas y productivas. En este sentido, el poder no reprime simplemente la sexualidad, sino que la produce, la regula y la canaliza. Aquí se articulan conceptos como el biopoder, la censura, el secreto y la multiplicidad de formas de sujeción.

Finalmente, *el discurso* emerge como un dispositivo clave para la constitución de saberes sobre el sexo. Foucault introduce la noción de *poder-saber* para explicar cómo la sexualidad se convierte en un objeto de conocimiento a través de

discursos médicos, jurídicos, pedagógicos y científicos. Este entramado discursivo establece una *ortopedia del discurso* que norma lo decible y lo indecible, y que simultáneamente produce y silencia ciertas prácticas sexuales. Así, se configuran las sexualidades periféricas y se implementan tecnologías del sexo como formas de subjetivación y control.

En términos generales, Foucault propone una lectura crítica de la sexualidad, entendiéndola no como una realidad natural o biológica inmutable, sino como un campo históricamente construido y políticamente regulado. A través de los diversos mecanismos de control -la alianza matrimonial, la confesión, el poder y el discurso- se configura un régimen de verdad que modela al sujeto moderno en relación con su cuerpo y su deseo. Este marco teórico resulta especialmente útil para analizar cómo, en el contexto de las sociedades posmodernas, el control de la sexualidad contribuye paradójicamente a la visibilización y atractivo del sexo-servicio y de las distintas modalidades del comercio sexual. Las evidencias empíricas, tanto en el ámbito nacional como transnacional, ilustran cómo estas prácticas se insertan en escenarios marcados por dinámicas de poder, normatividades sexuales y economías **íntimas** del deseo, tal como puede observarse en el caso mexicano y en los circuitos internacionales tanto en la oferta como en la demanda sexual en los últimos tiempos.

2. Prostitución y pornografía en su contexto

La interpretación del cuerpo y la sexualidad se ha estructurado en distintas teorías ideológicas. La teoría laboralista concibe el cuerpo como instrumento de producción; la reglamentarista lo entiende como nómina, donde el sexo se convierte en salario, negocio e industria. La prohibicionista lo vincula con el delito; mientras que la teoría del orden ético-social lo asocia con normas legales y morales, considerando al sexo como virtud o pecado. La postura abolicionista ve el cuerpo como víctima y verdugo, representando al sexo como esclavitud, dignidad o peligro. Por su parte, el sexual *empowerment* plantea al sexo como fuente de poder, y el sexual *embodiment* como expresión de las relaciones de poder (Villa, 2010).

En este sentido, Pachajoa y Figueroa (2008) coincide con tres enfoques teóricos planteados por Villa (2010) cuyo planteamiento refieren sobre:

> Los enfoques jurídicos tradicionales para la comprensión y normalización de la prostitución: el prohibicionismo, el reglamentarismo y el abolicionismo. En el primero, la prostitución se considera un delito, la mujer que la ejerce es una delincuente; en el segundo, se le considera un mal necesario; y en el tercero, una especie de esclavitud, la mujer que la ejerce es una víctima de las condiciones sociales (p. 66).

Montoya y Morales (2015) proponen una visión de la prostitución desde la perspectiva de sus propios actores, quienes la consideran una alternativa de trabajo y vida ante la falta de oportunidades laborales. Se percibe como una fuente de ingresos para cubrir necesidades básicas, e incluso como un "pasatiempo" entre jóvenes. También se asocia con el "dinero fácil", resultado de una transacción entre dinero y placer, y como medio para obtener sustento, lujos o vestimenta de moda. En general, se valora como una situación compleja que afecta tanto a hombres como a mujeres (Montoya y Morales, 2015, p. 66).

Este estudio utiliza diversas perspectivas teóricas como referentes para analizar cómo se ha abordado el cuerpo, la sexualidad y la prostitución. Se busca mostrar la variedad de enfoques, desde posturas abolicionistas y prohibicionistas hasta perspectivas que promueven la regulación y el empoderamiento de los actores involucrados. Estos marcos conceptuales permiten reflexionar críticamente sobre las múltiples realidades que configuran la sexualidad humana.

Según Martha Lamas (2014), el término prostitución suele usarse de forma denigrante hacia quien ofrece servicios sexuales, mientras que el comercio sexual alude a una relación de compra-venta que también involucra al cliente. Lamas identifica dos paradigmas en torno a esta actividad: el primero sostiene que la explotación y la violencia son inherentes al comercio sexual, por lo que debe abolirse; el segundo reconoce diversas formas de ejercicio que deberían regularse y protegerse mediante derechos laborales. La postura abolicionista, respaldada por la *Coalition Against Traffic in Women* (CATW), feministas radicales y grupos religiosos, se alinea con el primer paradigma. En oposición, defensoras de derechos humanos y trabajadoras sexuales promueven la regulación de esta práctica. En este sentido, cabe decir que esta autora se identifica con el paradigma de regulación o regulatoria.

La liberalización de las costumbres sexuales y la desregulación neoliberal han impulsado la expansión de la industria sexual y la aparición de nuevos productos y servicios, como *shows* de sexo en vivo, masajes eróticos, *table dance, escorts*, sexo telefónico, turismo sexual, sexo cibernético y pornografía con alcance global. También incluyen tiendas para adultos, prostitución militar, clubes fetichistas, textos diversos, violencia sexual en contextos de guerra y matrimonio, y la industria del "pedido de novia por correo". Además, se manifiestan en prácticas encubiertas en relaciones extramaritales y en la vida sexual cotidiana dentro del hogar (Lamas, 2014; Jeffreys, 2009; Zelicer, 2009; Bernstein, 2008).

Aunque la transacción de servicios sexuales no es ilegal en México, existen actividades relacionadas que sí constituyen delitos. El proxenetismo implica promover o facilitar la prostitución de terceros; la trata de personas se refiere a la explotación coercitiva mediante la prostitución; la prostitución forzada obliga a

alguien a prestar servicios sexuales remunerados contra su voluntad; y la prostitución infantil involucra a menores a cambio de dinero o bienes. Además, solicitar sexo en la vía pública es considerado un acto de promiscuidad que puede ser sancionado legal y económicamente (Hernández, 2024).

Ante esta situación, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) promulgó el "Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía". En su artículo segundo, el Protocolo establece una distinción clara entre la venta de niños, la prostitución infantil y la pornografía infantil, definiendo cada uno de estos conceptos para los efectos de su aplicación.

> a) Por **venta de niños** se entiende todo acto o transacción en virtud del cual un niño es transferido por una persona o grupo de personas a otra a cambio de remuneración o de cualquier otra retribución; b) Por **prostitución infantil** se entiende la utilización de un niño en actividades sexuales a cambio de remuneración o de cualquier otra retribución; c) Por **pornografía infantil** se entiende toda representación, por cualquier medio, de un niño dedicado a actividades sexuales explícitas, reales o simuladas, o toda representación de las partes genitales de un niño con fines primordialmente sexuales (Organización de las Naciones Unidas, 2002).

La identificación y reconocimiento de los delitos sexuales por parte de la Organización de las Naciones Unidas reflejan la complejidad social que enfrentan los niños, tanto en México como a nivel global. Esto subraya la necesidad de una atención especializada para prevenir prácticas perniciosas que vulneran los derechos y la integridad de la niñez desde sus primeros años.

En sus orígenes, la prostitución se entendió como un binomio entre sexo y dinero, basado en la lógica económica de oferta y demanda, donde compradores y vendedores interactúan en un mercado regulado por estas fuerzas (Mankiw, 1998). Sin embargo, este enfoque ya no basta para explicar las transacciones actuales en la industria sexual bajo la economía neoliberal. Hoy, la prostitución es una práctica diversificada y ampliada que trasciende clases sociales, géneros, edades y contextos culturales, convirtiéndose en una actividad transfronteriza. Esta transformación también ha reconfigurado el trabajo de campo antropológico, desplazando la investigación desde lo local hacia espacios intermedios entre lo local y lo global. Los estudios empíricos sobre prostitución, sexualidad y comercio sexual evidencian claramente esta dinámica transnacional.

En México, debido a la precarización laboral -en desempleo, falta de seguridad social y bajos salarios-, la prostitución se convierte en una forma importante de subsistencia para muchas mujeres (Lamas, 2014). En ciertos hogares, los ingresos provenientes del comercio sexual sustentan la economía familiar.

Además, existen manifestaciones específicas como el "etnoporno" y la "prostitución infantil". Esta práctica sexual se observa en jóvenes de municipios como Chamula, Zinacantán y Chenalhó, en Chiapas, quienes no solo consumen estas producciones, sino que también las protagonizan con una marcada identidad étnica. Esta práctica, denominada "porno tsotsil", se comercializa en San Cristóbal de las Casas y representa una nueva forma de visibilidad social que desafía las tradiciones católicas y protestantes de la cultura tsotsil. Genera nuevos imaginarios de deseo, erotismo y seducción ligados al consumo pornográfico, y ha creado un negocio en crecimiento (Bolaños, 2016). Entre los factores asociados a la explotación sexual en Los Altos de Chiapas se encuentran la pobreza, migración, desempleo, desintegración familiar y la reivindicación étnica, que afectan a los pueblos originarios de la región.

Es importante recordar que Los Altos de Chiapas fue un laboratorio antropológico donde destacados profesionales documentaron la comunidad corporativa cerrada. A finales de la década de 1930, Sol Tax y Manning Nash destacaron la complejidad de un sistema ritualizado con funciones integradoras. El conocido como Proyecto Harvard, con la participación de Evon Vogt, estudió los cargos ceremoniales que, desde entonces, se conceptualizaron como un "sistema" en la antropología. A este proyecto se sumó el Proyecto Chicago, dirigido por Norman McQuown y Julian Pitt Rivers, consolidando un ambiente propicio para el desarrollo de teorías sobre estas instituciones. Antropólogos como Frans Blom, Evon Vogt, Fernando Cámara Barbachano, Calixta Guiteras y Ricardo Pozas aportaron importantes estudios en la región (Paniagua, 2008). Sin embargo, la realidad contemporánea ha superado estas perspectivas y ha transitado al comercio sexual como la prostitución, trata de personas, turismo sexual, pornografía, comercio sexual virtual, prostitución infantil y juvenil, prostitución masculina y LGBTIQ+ y comercio sexual coercitivo o forzado. En Los Altos de Chiapas, la pornografía indígena voluntaria y coercitiva ocupa un espacio de la identidad étnica y de forma simultánea se llevan a cabo las tradiciones de la comunidad corporativa.

El "etnoporno" en el sureste mexicano está estrechamente vinculado al crimen organizado. En este contexto, los pueblos indígenas enfrentan una alta vulnerabilidad, especialmente las niñas, mujeres jóvenes y algunas adultas. Fregoso (2016) señala que el narcotráfico ha convertido a las mujeres en objetos para "usar", "desechar", "torturar", "matar", "desmembrar" y "prostituirlas".

La prostitución en esta región es organizada y controlada directamente por redes del crimen organizado, en donde

> El Cártel San Juan Chamula [...] que se ha convertido en un flagelo para las comunidades indígenas. Este cártel surgió tras la caída de Los Zetas, y rápidamente

> tomó control de diversas actividades ilícitas en la región, como el tráfico de drogas, migrantes y armas, además de estar vinculado con la trata de personas. Los miembros del cártel son conocidos por su vínculo con diversas comunidades indígenas, lo que les ha permitido operar con relativa impunidad. Uno de los puntos más críticos es la explotación de las mujeres, quienes, debido a su aislamiento geográfico y social, se convierten en objetivos fáciles para la trata y la explotación sexual (Fuente, 2025).

La pornografía ha alcanzado a uno de los sectores más vulnerables de la sociedad mexicana: las mujeres indígenas (Fregoso, 2016a). Según documenta Fregoso, se han producido grabaciones de entre tres y ocho minutos de duración que muestran a mujeres indígenas, originarias de San Juan Chamula y de la colonia La Hormiga, participando en actos sexuales en habitaciones que recuerdan a los cuartos de hotel (Fregoso, 2016a).

Mandujano (2021) señala que la migración de personas indígenas chiapanecas hacia Estados Unidos ha estado marcada por la influencia de la narcocultura, visible en el cambio de valores y el involucramiento en actividades como narcomenudeo, secuestro, trata de personas, tala ilegal, contrabando y pornografía. Esta dinámica genera violencia e impunidad, con la participación de grupos armados que cooptan a jóvenes en el ámbito local.

En los últimos tiempos, se han identificado diversos factores que favorecen la impunidad tanto en la prostitución de mujeres indígenas como en la comercialización de drogas, entre los cuales destacan:

1) Conocimiento del territorio y cohesión comunitaria: el cártel está formado por integrantes de la comunidad tsotsil, lo que les otorga un conocimiento profundo del territorio y de las dinámicas culturales de la región. Este sentido de pertenencia y cohesión hace que sus operaciones sean difíciles de infiltrar y detectar por fuerzas externas.
2) Ausencia de conflictos internos visibles: a diferencia de organizaciones como el Cártel de Sinaloa, que sufren divisiones internas entre facciones como “Los Chapitos” y “La Mayiza”, el Cártel Chamula parece operar con un liderazgo unificado. Esta cohesión interna reduce las disputas y, en consecuencia, la violencia que atrae la atención de las autoridades y los medios nacionales.
3) Perfil bajo y enfoque regional: aunque las actividades del cártel son atroces, están centradas en su región, lo que les permite evitar acciones que provoquen una respuesta contundente por parte del gobierno federal. Al no expandir sus operaciones más allá de los límites de Chamula, mantienen un perfil discreto.

4) Limitaciones en la aplicación de la ley: la falta de recursos, la corrupción y la complejidad geográfica de la región limitan las capacidades de las autoridades estatales y federales para intervenir. Además, en muchas ocasiones, las instituciones gubernamentales no han logrado penetrar las dinámicas comunitarias de los pueblos tsotsiles, permitiendo que este tipo de estructuras ilegales operen con relativa tranquilidad (Chiapas en la Mira, 2025).

El crimen organizado se ha apropiado de la región de Los Altos de Chiapas, incluyendo municipios como San Cristóbal de Las Casas, San Juan Chamula, Chenalhó, Pantelhó, Simojovel, Chilón y Yajalón. La narcocultura ha establecido intereses entre los pueblos tsotsiles, tzeltales y choles. La migración indígena hacia el norte de México y Estados Unidos ha provocado un efecto de retorno, evidenciado en lujosas residencias que contrastan con la pobreza local (Mandujano, 2021).

El avance tecnológico ha facilitado la grabación de violaciones, comercializadas como películas piratas, que reflejan actos brutales de prostitución y violencia sexual contra mujeres indígenas. Estos materiales, además de representar explotación y deshumanización, afectan también a sus familias. A ello se suma el tráfico y consumo de drogas, lo que agrava la degradación social y la violencia, atentando gravemente contra el tejido comunitario de los pueblos indígenas del sureste mexicano (Chiapas En la Mira, 2025).

La pornografía que involucra a mujeres indígenas vulnera su dignidad y afecta su vida personal y social, especialmente en contextos donde el prestigio es clave para el matrimonio. Esta situación erosiona no solo las costumbres, sino también los sistemas de organización y convivencia que han sostenido a estos pueblos frente a la globalización. De ahí la importancia de reflexionar y analizar los procesos acelerados de transformación social, cultural y coercitiva impulsados por el crimen organizado.

En lo que respecta a la prostitución infantil, se lleva a cabo en el puerto de Acapulco, en el estado de Guerrero, en donde alrededor de 2 mil niños entre cinco, siete y dieciocho años se prostituyen todos los días. Adriana Gándara -funcionaria del Centro de Atención a Víctimas de Delito de la Procuraduría General de la República (PGR)-, señaló que al menos la mitad de los más de dos mil niños que se prostituyen en Acapulco son indígenas (Almazán, 2010). La pobreza, la desintegración familiar, el maltrato infantil, la migración, la drogadicción, entre los factores que inducen a los niños a la prostitución. Europeos, canadienses, estadounidenses y mexicanos, entre los principales clientes del turismo sexual. La actividad sexual se desarrolla tanto en el día como en la noche en territorios como el Zócalo, la playa y el Malecón. Escenarios en donde los pederastas

depredadores, cínicos e insensibles enrolan a los niños a la prostitución (Almazán, 2010).

México -en 2020- ocupa el noveno lugar mundial en el tráfico y almacenamiento de pornografía infantil, así como el segundo lugar en turismo sexual infantil. En los primeros meses de confinamiento (por el Covid-19) el consumo de pornografía infantil aumentó un 73%. En esta práctica, los niños y adolescentes hombres que son víctimas de trata son destinados a trabajos forzosos, mientras que las niñas y las mujeres adolescentes generalmente se destinan a la explotación sexual (Save the Children, 2021). Están prácticas inhumanas no solo han crecido, sino también se ha diversificado para todas las edades y estratos sociales. A continuación, se expone un caso muy emblemático de esta situación en donde un niño es el protagonista de esta historia.

Abraham es originario de Alvarado, Veracruz, México, y actualmente está recluido en una cárcel en Cancún, Quintana Roo. A sus 22 años, ha vivido una vida marcada por la violencia, el crimen y la prostitución sexual. Su infancia transcurrió en condiciones de extrema pobreza, abandono y abuso (Niño de Rivera, 2024). Su padre era alcohólico y drogadicto, mientras que su madre, ama de casa, mantenía una relación marcada por los celos, lo que llevó a la desintegración familiar. Abraham es uno de cinco hermanos, pero debido a la pobreza en su hogar fue entregado a su abuela materna, a quien considera su verdadera madre. Ante los reclamos de su madre biológica, él responde: "madre es la que cría y no la que engendra".

A los siete años presenció el brutal asesinato de un niño -el hijo de un alcalde- atravesado con un machete, cuya sangre incluso le salpicó la espalda. A los 10 años inició en la prostitución y en la delincuencia organizada en su tierra natal, cometiendo su primer asesinato por el que cobró 1,000 pesos mexicanos. A los 12 años se mudó a Cancún, donde comenzó trabajando como "halcón" y luego como "repartidor" y consumidor de drogas. Abraham profesa su fe en la "Santa Muerte", a quien describe así: "la que anda conmigo no duerme", reconociéndola como su gran protectora (Niño de Rivera, 2024).

Abraham se inicia en la prostitución a los diez años y reconoce que comenzó en esta práctica porque cayó en las drogas. Hombres, mujeres y homosexuales con quienes se vio involucrado en su sexualidad temprana. Él, según su idea, quería tener lo que los otros niños tenían y la necesidad que vivía en su familia lo orilló a vivir experiencias sexuales con diferentes personas adultas. En sus palabras expresa: "México está cabrón" porque hay gente pederasta y reconoce que él buscó ese mundo, tomando como referencia la vida de sus compas (compañeros) y con tal de no verse menos con la bandita, empezó a prostituirse para comprar dulces, yogurt y otros antojos (Niño de Rivera, 2024).

El joven recluso reconoce que los pederastas son personas enfermas, pero que de antemano saben que se meten con niños y se pregunta, ¿cómo te acostarías con un niño?, sabiendo que puede ser tu hijo o tu sobrino. Expresa que tuvo conocimiento de un actor social que se dedicaba a la "tratas de blancas" (conocido como trata de personas) y que contaba con un grupo en donde prostituía chavitas (niñas y mujeres jóvenes) de 12 o 13 años, "chavos con gay" y con mujeres adultas. Abraham le llamo la atención y dijo: "quiero conocer a ese verga", lo conoció y le explicó que contaba con un catálogo con fotografías de "chavos" (hombres jóvenes), de "chavas" (mujeres jóvenes) y de gente adulta. El proxeneta era bisexual y le dijo al protagonista si él quería enrolarse en eso para llevar a cabo una sesión de fotos, que no le haría daño porque él podía conseguir una mujer o un hombre sin problema alguno. Acto seguido, se lleva a cabo la sesión de fotos, después le aviso que tres personas estaban interesadas en él, una señora, un chavito (hombre joven) y un señor (hombre adulto), todos ellos pagaban por un encuentro sexual. El padrote (proxeneta) le dijo: "en donde te lleven, tú disfruta el viaje". Así sucedió, el protagonista expresa: "Me lleva con un viejito, feo, feo, gordo, gordo y de ahí ya me valió madre, pero me dio 3000 pesos, lo agarré sin pensarlo". "Esta persona venía de Canadá para hacer sus chingaderas", y dije "está bien". Después, "nos fuimos a la plaza" y me dijo, pide lo que quieras en golosinas y yogur, entonces le pidió otros 500 pesos y se lo dio. El hombre le dijo al niño: ¿qué quieres hacer?, el pequeño contesta: "no sé", pero pensó en jugar una reta de "fucho" (jugar futbol). Entonces le propone ir a un hotel y estando en el lugar le dice: "quítate la ropa", Abraham accede y reconoce que fue un momento muy desagradable porque no era su tipo (Niño de Rivera, 2024).

El caso de Abraham representa una compleja realidad que involucra prostitución infantil, desintegración familiar, pobreza, crimen organizado, drogadicción y trata de personas. Este joven, desde su niñez hasta la adultez, ha estado inmerso en estas problemáticas, lo que no solo visibiliza la gravedad de la situación, sino que también invita a un análisis profundo para diseñar y aplicar políticas públicas efectivas que prevengan que más niños y jóvenes caigan en condiciones de alta vulnerabilidad en nuestra sociedad.

Ahora bien, el consumo y la producción de pornografía, así como la prostitución de mujeres tsotsiles que ofrecen sus servicios en cantinas y bares de Los Altos de Chiapas, reflejan una realidad compleja en esta región. No solo ha sido un paradigma para los estudios sobre la comunidad corporativa, sino que también ha captado la atención de antropólogos nacionales y extranjeros, convirtiéndose en un laboratorio de campo con un enfoque tanto transnacional como nacional. Hoy en día, las prácticas comunitarias, con sus particularidades, similitudes, diferencias y transformaciones, se entrelazan con el fenómeno del "etnoporno". Este responde a las expectativas y dinámicas de las nuevas

generaciones, quienes han adoptado las tecnologías digitales para registrar contenido visual y el internet como medio para su difusión. Además, los procesos de almacenamiento y comercialización de estos productos están al alcance de amplios sectores de la población local.

En lo que respecta al estado de Guerrero, la pobreza, la violencia, el narcotráfico y el crimen organizado, han generado un éxodo de indígenas y mestizos a las ciudades y centros turísticos. El puerto de Acapulco se ha convertido no solo en un centro receptor de migrantes de la misma entidad y del país, sino también en un receptor de turistas extranjeros y muchos de ellos se inscriben en la modalidad del turismo sexual. La prostitución infantil no se puede entender y explicar sin señalar e identificar tanto los problemas nacionales como los conflictos que enfrentan las unidades domésticas. La corrupción, la impunidad, la pobreza, el crimen organizado y el narcotráfico han creado sus víctimas colaterales, entre ellas los niños.

Por último, en Alvarado, Veracruz, las condiciones de pobreza y desintegración familiar condujeron a Abraham a entrar en el mundo de la prostitución infantil y el crimen organizado, lo que finalmente lo llevó a la cárcel y a enfrentar procesos judiciales para recibir una sentencia. Su situación y realidad, narrada en un podcast durante cinco meses y 11 días, ha tenido 2, 538, 095 visualizaciones y cuenta con 3, 570 comentarios. Entre ellos, se destaca uno que dice:

> No pude evitar echarme a llorar cuando contó que comenzó a prostituirse solo para poder comprar dulces y yogurts. No puedo imaginar a mi hijo, de 12 años, enfrentando una necesidad y un deseo tan simples y cotidianos, pero tan lejanos para él. Algo que para la mayoría es básico, para ellos es inalcanzable. Te abrazo muy fuerte, Abraham. Que Dios le dé paz a tu corazón y a tu alma. Deseo, de todo corazón, que un día puedas sanar, recibir mucho amor y dejar atrás ese pasado. Hoy te incluyo en mis oraciones (@patyr9819, en Niño de Rivera, 2024).

El caso de Abraham ejemplifica la dura realidad que enfrentan muchos niños en América Latina y en el mundo. Como señala Gabriela Ángeles Castañera en Niño de Rivera (2024), “Abraham: la vida no lo golpeó, lo destrozó”. Actualmente, se encuentra recluido en una “institución total” (Goffman, 2001), a la espera de una sentencia, lejos de su abuelita y de su tierra natal.

En suma, la sexualidad humana en tiempos recientes se ha diversificado, involucrando a niños, niñas y mujeres indígenas. Esta práctica abarca desde ámbitos locales hasta contextos globales. La pobreza, el turismo sexual y el crimen organizado forman una red articulada con la prostitución en México. Asimismo, la familia como institución social se muestra cada vez más erosionada debido al ejercicio voluntario, coercitivo o forzoso de la prostitución en la actualidad.

Lo anterior, lejos está de la supuesta sexualidad en la burguesía victoriana que "La familia conyugal la confisca" (Foucault, 1977, p. 6),

> La absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar -reservándose el principio del secreto. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres (Foucault, 1977, p. 6).

A partir de los casos expuestos en este apartado, resulta evidente que la institución familiar ha sido desbordada y profundamente impactada por las dinámicas vinculadas a la sexualidad y la prostitución, en un contexto donde niñas, niños y mujeres indígenas se han convertido en protagonistas -muchas veces involuntarios- del comercio sexual.

3. La prostitución y su práctica transfronteriza

La prostitución, la sexualidad, el cuerpo, los intercambios sexuales y materiales, la sensualidad y el comercio sexual en escenarios transnacionales representan una realidad diversa en esta era de "libre mercado" -que últimamente parece amenazado-. No solo es una práctica ampliada, sino también una industria transfronteriza.

En Brasil, Adriana Piscitelli (2011) señala que los intercambios sexuales ocurren en contextos de desigualdad de género, clase, edad, raza y nacionalidad, pero no se reducen solo a la pobreza. Los deseos son diversos: materiales, sexuales y afectivos. Existe una hipersexualización de la mujer brasileña y una reconfiguración del sexo donde emociones y materiales se entrelazan, y no todo se explica por fines económicos. Hay una resignificación social manifestada en ayuda, intercambio sexual, cuidado, sexo táctico, amor proveedor y romántico. La migración y el turismo modifican los escenarios transnacionales, entrelazando sexo, dinero y mercantilización. Así, se intensifica una realidad donde la movilidad conecta ciudades globales y circuitos de sobrevivencia (Piscitelli, 2011).

En Brasil, el transfeminismo, especialmente en relación con travestis y mujeres transexuales, según Nascimento (2019), se manifiesta en ciudades como São Paulo y Paraíba, donde estos cuerpos disidentes ocupan espacios urbanos como aceras, esquinas y plazas, desafiando las normatividades de género. Estas ciudades plurales reflejan la expresión del deseo y la materialidad corporal y espacial. Además, estos grupos experimentan procesos de desterritorialización, territorialización y reterritorialización, con movilidades corporales que ocurren a través de relaciones simbióticas y de contagio, en un proceso múltiple, no lineal ni unitario.

El transfeminismo comenzó a hacerse visible en los años 2000 a través de redes sociales y blogs. Surgió un comercio sexual con fines económicos, destinado a financiar cirugías plásticas, cosméticos, medicinas hormonales y aprovechar la industria farmacológica y médica. Estos cuerpos carecen de reconocimiento social y político; sus formas transgresoras causan perturbación en el paisaje urbano, dejándolos desprotegidos. "Las travestis y mujeres transexuales en Brasil tienen poco acceso al mercado formal y cerca del 90 % ha trabajado en la prostitución" (Nascimento, 2019, p.95). La violencia, exclusión y los transfeminicidios forman parte de sus vidas en las calles y en la prostitución.

En Cuba, las mujeres dedicadas a la prostitución son conocidas como "jineteras" o "luchadoras", y muchas lo hacen por pobreza y desintegración familiar. Los turistas son claves en este comercio, ya que llegan buscando sexo y además se convierten en apoyo económico para las familias de las jineteras (Cabezas, 2010). En México, antes del éxodo hacia Estados Unidos, el hombre tenía mayor poder sexual por ser el proveedor económico. La vida sexual con sus esposas ocurría como favores o chantajes. Sin embargo, con la emigración y la incorporación de la mujer al mercado laboral, ella se volvió copartícipe económica y adquiere poder sobre su vida sexual. Así, las relaciones de poder, provisión y manejo del dinero cambian en un contexto transnacional, mostrando una triangulación entre dinero, poder y sexo en la realidad global (Zelizer, 2009). Asimismo, en México muchas mujeres han asumido una posición de mayor control sobre su sexualidad y tienen además acceso a métodos de planificación familiar. En contraste, en Cuba, este acceso es más limitado, lo que restringe a las cubanas a ejercer plenamente sus derechos tanto sexuales como reproductivos.

Ante la diversificación de la prostitución, muchas mujeres ejercen esta actividad de forma coercitiva. La trata de personas, llamada esclavitud del siglo XXI, se reproduce en distintos lugares del mundo. Se realizan campañas anti trata con representaciones ingeniosas. Rutvica Andrijasevic explica que, en la Europa post-socialista, como en la República Checa, estas campañas usan imágenes y signos que vinculan a traficantes de sexo con ciudadanos europeos. Emplean estereotipos visuales que muestran a mujeres como víctimas erotizadas y a hombres como criminales. Estas metáforas visuales reproducen la violencia que sufren las mujeres (Andrijasevic, 2007). Las representaciones visuales de la mujer deben considerar la ética, ya que la dramatización de la violencia puede, en lugar de crear conciencia o prevenir, horrorizar y anular los objetivos de las campañas. La imagen puede transformarse en una espectacularización de la prostitución, violencia y trata de personas.

El quehacer profesional de la antropología aporta etnografías que vinculan lo local y lo global. Groess-Green (2014) relata la migración de mujeres jóvenes de Mozambique a Europa, caracterizada por relaciones sexuales con

hombres blancos y obligaciones de parentesco. Este intercambio involucra a las mujeres llamadas curtidoras, sus patrocinadores y la familia en Maputo. Las mujeres buscan respeto, aventura, consumo y trato humano en la economía sexual, además de apoyar a sus familias mediante la redistribución del dinero recibido. Las transacciones monetario-sexuales, amor y deseo forman parte de una amplia moralidad de intercambio, en la que la migración y el envío de remesas constituyen un proyecto de parentesco. También se inscribe en la cosmovisión, especialmente cuando se mencionan los daños causados por los espíritus ancestrales si no se cumple con el apoyo a la familia extensa. Las ancianas educan a las jóvenes y realizan ritos, como poner una foto del hombre blanco en una botella para hacerlo dócil y que contribuya mejor a la economía doméstica y local (Groess-Green, 2014).

En cuanto al trabajo de campo antropológico, no ha habido limitación de escenarios, sino que se ha incorporado a contextos antes reservados para sociólogos. La resignificación del lugar, lo exótico y lo otro es una realidad. El trabajo etnográfico, antes centrado en comunidades corporativas cerradas, ahora se extiende a espacios extra locales. Así, la propuesta de estancias prolongadas de Malinowski (2001) en las Islas Trobriand se reconfigura en estudios sobre prostitución a escala global. Por ejemplo, Christian Groess-Green (2014) investigó la migración de mujeres jóvenes, conocidas como curtidoras, de Mozambique a Europa. Su trabajo de campo se desarrolló entre 2007 y 2012, con una estancia de 22 meses y seguimiento a 26 mujeres de 20 a 30 años en países como Portugal, Dinamarca, Alemania, Italia, Holanda, Suecia e Irlanda. Estamos ante una reinvención y reconfiguración del trabajo de camp Bernstein (2008) realizó trabajo de campo durante cinco años, entrevistando a 15 consumidores de sexo y a 40 trabajadores sexuales, tanto hombres como mujeres. Su estudio etnográfico se centró en el mercado sexual de seis ciudades del norte de California y Europa Occidental. Por su parte, Piscitelli (2011) basó su etnografía multisituada en once años de trabajo de campo sobre la prostitución transnacional en Brasil, abordando no solo el contexto nacional, sino también uno transfronterizo, y desafiando visiones economicistas y explicaciones basadas solo en la pobreza. En Estados Unidos, Susanne trabaja como prostituta los fines de semana y de lunes a viernes es secretaria en una empresa con clientes extranjeros. Oculta esta actividad a su madre y usa un número telefónico secreto para atender clientes. Junto con su amiga Ana, consideran el comercio sexual como un negocio, diferenciándose de las prostitutas drogadas o ebrias y apostando a la calidad del servicio más que al precio. Su enfoque empresarial se basa en la personalidad, actitud, trucos y estado de ánimo de la mujer (Chapkis, 1997).

Se destaca la relevancia de los aportes de la antropología y la etnografía. El trabajo de campo no solo es un instrumento heurístico para entender la diver-

sidad multicultural contemporánea, sino que también genera datos que permiten comprender que las diferencias surgen en lugares con identidades y subjetividades cambiantes, relacionadas con el poder, la economía y la historia. Por ello, las etnografías deberían representar esas conexiones (Gómez, 2004), tanto en espacios locales como extra locales.

El mercado de la prostitución está ligado a dos fenómenos sociales actuales: primero, la economía global criminal, que abarca redes de tráfico de personas con fines de explotación sexual, prostitución infantil y trata; segundo, la movilidad humana, que conecta el mercado sexual global a través de la migración y el turismo sexual. Para miles de mujeres en el mundo, la prostitución representa una oportunidad laboral para sobrevivir. La clientela se divide en dos grupos: 1) clientes grupales, que consumen en rituales de afirmación masculina y demostración de virilidad; 2) clientes solitarios, vinculados al turismo sexual, prostitución homosexual y manifestaciones perversas como la prostitución infantil (Rivadeneira, 2021). La sexualidad ha sido un tabú y objeto de regulación moral, pero también ha dado lugar a múltiples expresiones perversas, con actores sociales de todas las edades, de forma coercitiva o voluntaria.

Tijuana, ciudad fronteriza de Baja California, México, limita con San Diego, Estados Unidos, y es un lugar multicultural receptor de migrantes y visitantes. La prostitución en Tijuana presenta una complejidad particular. Bringas y Gaxiola (2012) documentaron la prostitución masculina a través de entrevistas a 11 personas y observación no participante. Su estudio se centra en el turismo sexual entre hombres mayores de 18 años, quienes intercambian dinero y servicios sexuales con turistas nacionales y extranjeros. Los espacios identificados son "Parque Teniente Vicente Guerrero", "Plaza Santa Cecilia" y el "Andador de prostitución masculina" en la calle Salvador Díaz Mirón o "calle Cuarta".

Las autoras indican que los espacios de "prostitución masculina" en Tijuana, aunque clandestinos, han crecido en número e importancia durante la primera década del siglo XXI, favorecidos por la población local que los usa como lugares de ocio y entretenimiento en bares de la plaza Santa Cecilia y antros de la avenida Revolución. Además, el turismo sexual masculino está en aumento, generando relaciones a largo plazo y visitas periódicas entre turistas y sexo servidores. También existen otras economías íntimas que complican la prostitución en la ciudad, aunque no fueron el foco de este estudio (Bringas y Gaxiola, 2012, 120-121).

Por su parte, Hernández (2022) señala que por más de siete décadas, la zona roja de Tijuana ha sido clave en el trabajo sexual en la frontera México-Estados Unidos. En la Zona Norte, la calle Coahuila es un espacio emblemático del mercado sexual nacional. Allí, las trabajadoras sexuales llamadas "las paraditas"

ejercen la prostitución callejera, paradas en las aceras esperando clientes. En la zona hay variedad de espacios y preferencias: paraditas con tarifas bajas y de mayor edad, una zona de travestis y transexuales, además de mujeres en bares, antros, clubes de caballeros, hoteles, boutiques eróticas, tiendas de ropa erótica, sexshops y burdeles.

Respecto a los clientes, influyen su nivel de ingreso, edad, gustos, tipo de música y lugar de origen: locales, nacionales y extranjeros. Los locales son trabajadores de la construcción, oficiales, contratistas, electricistas, carpinteros, fontaneros, albañiles, operadores de maquiladora, técnicos, profesionistas y pequeños empresarios. Los nacionales incluyen profesionistas, ejecutivos y vacacionistas, algunos por trabajo y otros turistas. Los extranjeros son coreanos, chinos, filipinos, tailandeses y anglosajones de distintas edades, grupos sociales y niveles de ingreso (Hernández, 2022).

Las mujeres que ejercen trabajo sexual voluntario provienen principalmente de los estados del Pacífico Norte como Nayarit, Sinaloa y Sonora, así como de Centro-Occidente y Centro-Norte: Zacatecas, Jalisco, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, y de la Ciudad de México y Estado de México. Algunas llegan por reclutadores que las contactan mediante redes de amistad, ofreciéndoles transporte, hospedaje y promesas de buenos ingresos. Las causas para tomar esta decisión incluyen deudas, problemas económicos familiares, coerción, necesidad de recursos para estudiar, mantener un nivel de vida alto, consumir artículos de lujo, liberación sexual y decisiones racionales de costos y beneficios. La edad influye: las jóvenes suelen trabajar en sitios de mayor categoría, pero mujeres mayores usan su experiencia para obtener mejores ingresos. Además, hay "talacheros", porteros, "nanas", maquillistas y peluqueros que trabajan bajo dos esquemas: salario mínimo con propinas o como independientes que pagan cuota diaria a los gerentes. Estas personas brindan apoyo a las mujeres que venden su cuerpo, en un sistema de oferta y demanda (Hernández, 2022).

En los renglones siguientes se describe un caso de prostitución de la realidad transfronteriza. "Danna N" es una mujer originaria de Nogales, Sonora. A partir de los cuatro años de edad, fue víctima de desintegración familiar, pobreza, abuso sexual, maltrato físico, exclusión por parte de su núcleo familiar. Estas condiciones la llevaron eventualmente a incorporarse al comercio sexual en la ciudad de Tijuana. Siendo aún menor de edad y utilizando una credencial de identidad falsa, comenzó a ejercer la prostitución. Su madre, quien también se dedicó al trabajo sexual en esta misma ciudad tras un matrimonio fallido, falleció. Danna N nunca vio el cuerpo de su madre biológica, por lo que, al llegar a esta ciudad, aún la buscaba con la esperanza de encontrarla. Sin embargo, esto no fue posible. Su juventud y belleza le permitieron insertarse en el trabajo en bares y antros de alto prestigio, donde logró generar ingresos en dólares. Posteriormente,

se alejó temporalmente de este entorno y comenzó a producir contenido erótico y sexual en la plataforma OnlyFans (Doble G, 2025). Sin duda, la irrupción de internet ha revolucionado y transformado profundamente las dinámicas de la prostitución, configurando un escenario complejo pero muy interesante para la investigación científica.

Tijuana es una ciudad fronteriza y un enclave como centro económico con la industria maquiladora, el turismo y la gastronomía. A esto se suma su gran recepción de población migrante y en consecuencia multicultural, que la hace única en el norte de México, en donde la prostitución acontece en diversas modalidades y prácticas entre actores sociales locales, turistas, vacacionistas y extranjeros. Este estudio sirve como referencia para seguir explorando la prostitución desde las plataformas digitales, cuya diversificación amplia las investigaciones sociales.

En suma, la prostitución transfronteriza involucra a mujeres, hombres, niños, niñas, mujeres indígenas y también "sexualidades periféricas" (Foucault, 1977) -como la homosexualidad, el travestismo y el sodomismo-, así como a la propia institución familiar. Por ejemplo, en el caso de Mozambique, en Sudáfrica, la prostitución está directamente vinculada con la familia y las creencias ancestrales. Las mujeres adultas asumen el papel de guías y consejeras de las jóvenes, orientándolas tanto en los acuerdos con los hombres como en la realización de rituales destinados a ejercer control sobre ellos.

Durante el siglo XVII, la historia de la sexualidad revela una valoración casi exclusiva de la sexualidad adulta y matrimonial. No obstante, ya en los siglos XIX y XX se observa una multiplicación de las sexualidades: una dispersión de sus formas, el reforzamiento de expresiones consideradas desviadas, y la progresiva implantación de diversas "perversiones". Se inaugura así una época caracterizada por nuevas heterogeneidades sexuales (Foucault, 1977, p. 24).

Esto significa que, los mecanismos represivos y de control comienzan a debilitarse y se transita de una moral sexual estricta hacia una relativa tolerancia frente a las relaciones prenupciales o extramatrimoniales. Del mismo modo, la estigmatización de los "perversos" se atenúa, su condena legal pierde fuerza (Foucault, 1977). En este nuevo contexto emergen las llamadas sexualidades periféricas, como la homosexualidad, el travestismo y el sodomismo, las cuales se integran a la diversidad sexual que se vive entre lo local y lo global en la era contemporánea.

El comercio sexual no se comprende bajo una perspectiva local y nacional, sino desde una perspectiva de la economía global y se compone de una "economía global criminal" que incluye el tráfico ilegal de personas, la trata con

fines de explotación sexual, así como los flujos migratorios que involucra la migración y el turismo sexual (Rivadeneira, 2021, p. 26). La articulación local-global vinculada con la prostitución en esencia constituye parte de la economía global.

Bernstein (2008) asevera que hay una ética descontrolada del consumo sexual, por lo tanto, sugiere una reeducación de los clientes. Al mismo tiempo, explica que el comercio sexual es una industria multifacética de billones de dólares, produciendo desarrollo en otros sectores de la economía global: cadenas de hoteles, proveedores de telefonía de larga distancia, compañías de cable y tecnologías de información. No cabe duda de que la industria de la prostitución y el comercio sexual ha creado un mercado global que han involucrado a millones de mujeres que de forma voluntaria o coercitiva hacen una contribución en la economía nacional e internacional (Jeffreys, 2009). Aunado, a los intercambios, afectivos, materiales, de amor romántico y de condiciones de subsistencia.

Conclusiones

El debilitamiento de los mecanismos tradicionales de control de la sexualidad —como la alianza matrimonial, la confesión, el poder y el discurso— señalados por Foucault (1977), no ha implicado su desaparición, sino su reconfiguración en un nuevo régimen de verdad que sigue regulando el cuerpo y el deseo. Lejos de significar una liberación plena, estos mecanismos han adoptado formas más complejas y difusas, diversificando en lugar de suprimir las formas de control. Como se analiza en este documento de trabajo, en donde la prostitución, la prostitución infantil, la pornografía indígena, la prostitución transfronteriza y las sexualidades periféricas ilustran cómo las prácticas sexuales continúan siendo objeto de normatividad, regulación y producción discursiva, aunque en marcos más flexibles, híbridos y globalizados.

A pesar de los esfuerzos de regulación impulsados por organismos internacionales -ortopedia de discurso- como la ONU y por los marcos legales establecidos por diversas agencias gubernamentales, la prostitución infantil continúa configurando un territorio específico dentro del comercio sexual. En el contexto mexicano, ciertas ciudades turísticas como Acapulco -así como aquellas marcadas por condiciones estructurales de pobreza, exclusión y desigualdad- se constituyen no solo como escenarios propicios para esta economía íntima, sino también como espacios que favorecen su persistencia y expansión. Esta realidad evidencia la tensión entre las normativas globales de protección infantil y las dinámicas locales que reproducen la explotación sexual en contextos de alta vulnerabilidad.

La pornografía indígena en el sureste mexicano es una realidad. El protagonismo del crimen organizado, representado por indígenas en la región de Los Altos, se vincula con la explotación mujeres indígenas a través del comercio sexual. Estos actores sociales no solo se benefician de su conocimiento del territorio, sino que también aprovechan la pobreza extrema que coloca a las mujeres en una situación de alta vulnerabilidad. La venta y difusión de contenido sexual en San Cristóbal de las Casas han convertido a este lugar como el principal centro de distribución y comercialización.

La prostitución se expande y conquista escenarios de escala transfronteriza no solo se hace ampliada, sino también logra mantener su práctica en los espacios de origen: en lo local. Esta reconfiguración es un atisbo de una economía neoliberal, en donde esta modalidad de comercio sexual se muestra con diversas representaciones afectivas, materiales y económicas. La edad no es una limitación: involucra a niños, adultos y personas de la tercera edad. Las matrices culturales y étnicas no se han quedado al margen, sino que las han incorporado en estos procesos de reinterpretación sexual.

La familia como alianza conyugal es donde muchas veces se originan las condiciones que conducen al ejercicio de la prostitución. Factores como la pobreza, la desintegración familiar, los abusos sexuales, la exclusión, los gustos personales, la violencia doméstica, el crimen organizado y la trata de personas inciden de manera directa en la incorporación de niñas, niños y mujeres a esta práctica. La familia, lejos de ser únicamente una víctima de las dinámicas de la prostitución, también puede convertirse en el punto de partida de múltiples vulnerabilidades que favorecen el comercio sexual.

Por último, esta investigación deja como línea pendiente por su complejidad para futuros estudios el análisis del corredor Veracruz-Tlaxcala-Puebla, en torno a la temática de la trata de personas y la prostitución, tanto a nivel nacional como internacional. Este fenómeno ha mostrado un crecimiento constante en los últimos años y representa un campo de gran interés para las ciencias sociales, en particular para la Antropología.

Referencias

ANDRIJASECIV, RUTVICA (2007). "Beautiful Dead Bodies: Gender, Migration and Representation in Anti-trafficking Campaigns". *Feminist Review,* 86, pp. 24-44.

ALMAZÁN, ALEJANDRO (2010). "Los Acapulco Kids. Niñez, turismo sexual". México, consultado: https://cronicasperiodisticas.wordpress.com/2010/07/02/los-acapulco-kids/

BERNSTEIN, ELIZABETH (2008). "O significado da compra: desejo, demanda e o comercio do sexo". *Cadernos Payu,* 31, pp. 315-362.

BOLAÑOS, LUIS (2016). "El porno tsotsil y las nuevas apropiaciones de las tecnologías de la información", http://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/el-porno-tsotsil-y-las-nuevas-apropiaciones-de-las-tecnologias-de-la-informacion/

BRINGAS, NORA LETICIA Y GAXIOLA, RUTH (2012). "Los espacios de la prostitución en Tijuana: turismo sexual entre varones Región y Sociedad", *Región y Sociedad*, XXIV (55), pp. 81-130.

CABEZAS, AMALIA (2010). "Daughters of Yemayá and Other Luchadoras", pp. 112-138. *Economies of Desire, Sex and Tourism in Cuba y the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple university Press

CHAPKIS, WENDY (1997). "The emotional Labor of Sex", pp. 69-96. *Live Sex Acts, Women Performing Erotic Labour*, London: Casell.

CHIAPAS EN LA MIRA (23 de enero de 2025). El Cártel Chamula: Control y explotación en territorio tsotsil, tsotsilhttps://chiapasenlamira.com/el-cartel-chamula-control-y-explotacion-en-territorio-tsotsil/

FOUCAULT, MICHELLE (1977). *Historia de la sexualidad 1*. México, S. XXI editores.

FUENTE, LUIS (23 de enero de 2025). Xóchitl Gálvez denuncia red de explotación sexual en Chiapas: un llamado urgente, https://www.msn.com/es-mx/noticias/mexico/x%C3%B3chitl-g%C3%A1lvez-denuncia-red-de-explotaci%C3%B3n-sexual-en-chiapas-un-llamado-urgente/ar-AA1xKDQw

FREGOSO, JULIANA (11 de diciembre de 2016-a). Pornografía chamula: el último escalón de la explotación sexual a las mujeres indígenas en México, INFOBAE, https://www.infobae.com/america/america-latina/2016/12/11/pornografia-chamula-el-ultimo-drama-de-la-explotacion-sexual-a-las-mujeres-indigenas-en-mexico/

_____(22 de octubre de 2016). México, el país que no amaba a las mujeres: 1.643 agresiones sexuales por día, INFOBAE, https://www.infobae.com/america/america-latina/2016/10/22/mexico-el-pais-que-no-amaba-las-mujeres-1-643-agresiones-sexuales-por-dia/

GOFFMAN, ERVING (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

GÓMEZ, FRANCISCO JAVIER (2004). "Trabajo de campo Notas sobre cánones y reorientaciones en la antropología contemporánea", *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, México, pp. 149-157.

GROESS-GREEN, CHRISTIAN (2014). "Journeys of Patronaje: Moral Economies of Transactional Sex, Kinship, and Female Migration from Mozambique to Europe". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20 (2), pp. 237-255.

DOBLE G. (7 de mayo de 2025). "Mi historia siendo abusada de niña y cómo mi papá me abandono en un orfanato", [Podcast]. YouTube.

HERNÁNDEZ, ALBERTO (2022). "Dinámicas del trabajo sexual en Tijuana: relatos etnográficos de la zona norte y la Coahuila", *Encartes*, 5, (9), pp. 197-223.

HERNANDEZ, EMILIA (26 de febrero de 2024). La Prostitución en México: ¿Es Legal o una Zona Gris en la Ley?, https://quo.mx/mexico/23802/

JEFFREYS, SHEILA (2009). *The industrial vagina. The political economy of the global sex trade*. Roudtledge. London and New York.

LAMAS, MARTA (2014). "Prostitución, trata o trabajo". *Nexos*, https://www.nexos.com.mx/?p=22354

MANDUJANO, ISAIN (23 de julio de 2021). La narcocultura sienta sus reales entre tsotsiles, tzeltales y choles, https://www.proceso.com.mx/reportajes/2021/7/23/la-narcocultura-sienta-sus-reales-entre-tsotsiles-tzeltales-choles-268429.html

MANKIW, GREGORY (1998). *Principios de microeconomía*, México, Mc Graw Hill.

MALINOWSKI, BRONISLAW (2001). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Ediciones Península.

MONTOYA, LUISA FERNANDA; MORALES, SANTIAGO ALBERTO (2015). "La prostitución, una mirada desde sus actores", *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 6 (1), pp. 59-71.

NASCIMENTO, SILVANA DE SOUZA (2019). "Corpografías divergentes: las ciudades deseadas y las prohibidas en las experiencias travestis (Brasil)", *Revista colombiana*, 55 (2), pp. 93-116.

NIÑO DE RIVERA, SASKIA (15 de octubre de 2024). *"Ya no eres clavo, ahora eres martillo" A los 10 años maté por primera vez*, [Podcast]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=9KN4P0F2h5k

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS-ONU (2002). Optional protocol to the convention on the rights of the child on the sale of children, child prostitution and child pornography, https://www.ohchr.org/sites/default/files/crc-sale.pdf

PANIAGUA, JORGE GUSTAVO (2008). "De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los altos de Chiapas. Antecedentes, Balance y Perspectivas", *Revista Pueblos y Fronteras digital*, Núm. 5, pp. 1-36.

PACHAJOA, ALEJANDRO Y FIGUEROA, JHONNY ALEXANDER (2008). "¿Es la prostitución un trabajo?", *tesis psicológica 3*, pp. 54-69. file:///C:/Users/hp/Downloads/Es_la_prostitucio_n_un_trabajo.pdf

PISTECITELLI, ADRIANA (2011). "Amor, poder e sexo" *Cadernos Payu*, 32, pp. 135-157.

RIVADENEIRA, MARÍA LUISA (2021). "Comercio sexual, masculinidad y globalización: Análisis de las estructuras sociales del mercado de la prostitución", Pontificia Universidad Católica del Ecuador., pp. 1-31. https://www.researchgate.net/profile/Maria-Rivadeneira-3

RUIZ, MARÍA DEL ROCÍO Y AGUIRRE, GENARO (2015). "Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III. XXI (41), pp. 67-96

SAVE THE CHILDREN (2021). "Trabajo infantil: Trata y explotación sexual", https://blog.savethechildren.mx/2021/07/25/trabajo-infantil-trata-y-explotacion-sexual/

VILLA, ELVIRA (2010). "Estudio antropológico en torno a la prostitución", *Cuicuilco*, vol. 17, no. 49, pp. 157-179.

ZELICER, VIVIANA (2009). "Dinero, poder y sexo". En: *Cuadernos Pagu*, 32, pp. 135-157.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 93-108. UADY. ISSN: 2448-5241.

La discriminación interseccional en desplazados por la violencia: una perspectiva desde el pensamiento complejo

Intersectional discrimination in people displaced by violence: a perspective from complex thinking

Fabian Andrey Zarta Rojas
Nelly Johana Urrutia Caicedo
Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO (Colombia)

Resumen

El presente artículo pretende reflexionar respecto a la discriminación interseccional en la sociedad colombiana, en el contexto del conflicto armado, lo que es fundamental para comprender las experiencias específicas de discriminación y opresión a las que han sido sometidas las las víctimas de desplazamiento a causa de la violencia que han enfrentado. Para abordar, dicho fenómeno sociopolítico, se recurrió a tres acápites: El surgimiento y evolución de la discriminación interseccional; la interacción entre discriminación interseccional y pensamiento complejo; las prácticas de resistencia ante la discriminación interseccional. Las consideraciones finales permiten comprender que la discriminación interseccional es un fenómeno muy enraizado en la historia que se intensifica en las vivencias de los individuos desplazados debido a la violencia. Esta modalidad compleja de represión, que se vincula con factores como el género, la raza, la etnia, la clase social y la orientación sexual, ha sido naturalizada y validada con el paso del tiempo, transformándose en un obstáculo casi imperceptible en la batalla por la justicia y la equidad. El desplazamiento forzado, al cruzarse con estas formas de discriminación, produce experiencias singulares e intensas de vulnerabilidad y exclusión. Los individuos desplazados encaran retos extras para el acceso a derechos como vivienda, salud, educación y participación en la sociedad.

Palabras clave: Discriminación, interseccional, desplazamiento forzado, pensamiento complejo, violencia.

Abstract

This article aims to reflect on intersectional discrimination in Colombian society, in the context of the armed conflict, which is essential to understanding the specific experiences of discrimination and oppression to which displaced people have been subjected due to the violence they have experienced. faced. To address this socio-political phenomenon, three sections were used: The emergence and evolution of intersectional discrimination; Interaction between intersectional discrimination and complex thinking; Practices of resistance to intersectional discrimination. The final considerations allow us to understand that intersectional discrimination is a phenomenon deeply rooted in history, it intensifies in the experiences of individuals displaced due to violence. This complex form of repression, which is linked to various elements such as gender, race, ethnicity, social class and sexual orientation, has been naturalized and validated over time, becoming an almost imperceptible obstacle in the battle. for justice and equity. Forced displacement, when intersected with these various forms of discrimination, produces unique and intense experiences of vulnerability and exclusion. Displaced individuals face extra challenges in accessing essential rights such as housing, health, education and participation in society.

Keywords: Discrimination, intersectional, forced displacement, complex thinking, violence.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.528
https://orcid.org/0000-0001-5536-3712 - fabian.Zarta@uniminuto.edu
https://orcid.org/0009-0004-5955-9893 - nejourca@gmail.com

Recepción: 27 de noviembre de 2024 | Aceptación: 30 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

"Nacer supone irrumpir en un mundo que ya existía y renovar el espectro infinito de posibilidades, vinculando a aquellos que llegan con nosotros a los que se están yendo y conformando con todos ellos la pluralidad en la que se basa la condición humana y que se refleja en la riqueza del lenguaje".

-Hannah Arendt-

Introducción

El proceso de colonización en América trajo consigo la esclavitud sobre todo de de indígenas o personas de origen africano, imponiendo estructuras coloniales racistas, excluyentes y patriarcales que en la actualidad continúan en especial hacia los pueblos afrodescendientes. En Colombia, la Autoridad Nacional de Gobierno Indígena de Colombia -ONIC-, establece que las principales víctimas de la discriminación racial son los miembros de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes, revelando con ello la existencia y persistencia del racismo estructural (ONIC, 2009).

Para el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH,2011), Colombia intenta evaluar y corregir la desprotección de décadas que ha resultado en la afectación de un número desproporcionado de personas y territorios, así como la naturalización de este delito; sin embargo, a pesar de los avances legales logrados (partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad que enfrentan las personas desplazadas) y pese al establecimiento de instituciones que garanticen el respeto a sus derechos como víctimas, hay que enfatizar que las causas, motivos y efectos del desplazamiento siguen sin estar claros para la mayoría de los colombianos. Este tipo de invisibilidad es incompatible con la forma en que dicho crimen se enraíza en la historia nacional. El desplazado es un forastero que llega a una comunidad y a un entorno que no es el suyo, y a menudo durante una temporalidad indeterminada. Como es de suponer, la conciencia de esta circunstancia actúa de manera agobiante sobre su capacidad proyectiva. Pudiera decirse que la identidad social del desplazado en el nuevo escenario es construida a partir de la pérdida. Él es de alguna manera un actor desposeído de su historia y carece por lo tanto de un campo de orientación para su acción (CNMH,2011, P.21).

Los pueblos indígenas del Pacífico como los Emberá, Wounaan y Awá son, en gran medida, victimizados; otras comunidades indígenas en regiones como Cauca, Nariño (no sólo la costa), Antioquia, Chocó (interior), y Arauca encaran constantes amenazas y desplazamientos. El crecimiento de cultivos ilícitos, la minería ilegal y la disputa territorial por los diversos grupos armados ilegales son causas demandantes. Muchas mujeres afrodescendientes cabezas de hogar, adultos mayores, adolescentes, niños y niñas se ven inmersos en una ruleta de emociones las cuales afectan diversas dimensiones de su ser, como lo biológico,

económico, espiritual, social, entre otras, pues factores que los identifican como la etnia, el género, la clase, el estrato socioeconómico, la cultura, la edad y orientación sexual, los sitúan en desventaja para encontrar oportunidades; situación que los hace sufrir una discriminación interseccional por diversos factores o condiciones culturales que los afectan (CNMH,2011).

Por esta razón, hablar de discriminación interseccional en la sociedad colombiana, en el contexto del conflicto armado, es fundamental para comprender las experiencias específicas de discriminación y opresión a las que han sido sometidas las víctimas de desplazamiento a causa de la violencia, porque la interseccionalidad es una herramienta para identificar mejor la discriminación sexista y racista que, entrelazada e invisible, aumenta la injusticia social. No es una herramienta de identidad, sino un medio para revelar vulnerabilidades.

Por consiguiente, es necesario reflexionar sobre el impacto que tienen la etnia, el género, el estrato socioeconómico, la edad, el territorio y el nivel educativo, entre otros factores que identifican a la población étnica desplazada, los cuales son advertidos por parte del colectivo social como situación de desventaja que favorece la marginalidad, la exclusión, el racismo y violencia, así como las experiencias de discriminación que viven diariamente, negándoles la oportunidad de crecer económica, laboral y socialmente, a pesar que muchas cuentan con las habilidades y recursos académicos para ocupar puestos de mayor desempeño.

La discriminación interseccional fue un concepto desarrollado por Kimberlé Crenshaw en 1989, enfatizando que las diferentes formas de discriminación (como el racismo, el sexismo, la homofobia, la discriminación por discapacidad, etc.) no operan independientemente unas de otras. Más bien, estas formas de opresión se cruzan y crean experiencias únicas de discriminación y privilegio para los individuos. Por ejemplo, una mujer negra puede experimentar tanto racismo como sexismo, pero su experiencia no es simplemente una combinación de estas dos formas de discriminación, pues cosas nuevas surgen de su intersección (Crenshaw, 2012).

De acuerdo con Platero (2012) la interseccionalidad se puede definir como una variedad de factores estructurales de desigualdad que están interconectados, lo que enfatiza que el género, la raza, la clase o la orientación sexual, por ejemplo, son categorías socialmente construidas e interconectadas. Un ejemplo donde se puede evidenciar una interseccionalidad de fuentes estructurales de desigualdad sería el caso de una mujer, negra, en situación de desplazamiento.

Ahora bien, existen otras condiciones que han exacerbado aún más la discriminación, en especial si además de pertenecer a una etnia, se es mujer, pobre, en condición de discapacidad o se pertenece a la comunidad LGBTIQ+.

Etiquetas dadas por la sociedad que se han reproducido y mantenido de forma estructural en las prácticas sociales cotidianas, y que profundizan la exclusión y desigualdad, no solo en el mundo, sino también en Colombia. Ese cruce que se da en una persona según los factores que lo identifiquen: ser mujer, negra, indígena, campesina, tanto desde lo cultural, lo étnico, lo socioeconómico como también la orientación sexual, el nivel educativo o el credo, es lo que se denomina *interseccionalidad.*

Como lo señala Jordán (2007), para quien le resulta inconcebible que su identidad se divida sobre la base de ser mujer, por un lado, y persona de color por el otro, debiendo considerar su feminidad vinculada a su raza. Cuando surgen estos motivos de discriminación, estas personas se convierten en víctimas de la sociedad en su conjunto, incluso en grupos donde se espera que se satisfagan sus necesidades de acogida, dejándolos en un estado de vulnerabilidad y desprotección extrema y cada vez mayor.

Por todo lo anterior, en este artículo de reflexión, nos surge la pregunta: ¿cómo abordar la discriminación interseccional en desplazados por la violencia a causa del conflicto armado en Colombia, desde la perspectiva del pensamiento complejo? Porque la discriminación interseccional es un concepto atrayente y relevante hoy en día y, desde la visión del pensamiento complejo, se podría entenderlo como una red de interacciones entre diferentes identidades y sistemas de opresión. El pensamiento complejo, propuesto por Edgar Morin (2010), invita a ver las cosas desde una óptica más holística, teniendo en cuenta que los fenómenos sociales no pueden reducirse a una sola causa o factor. En este sentido, la discriminación interseccional muestra que las personas no experimentan la opresión de forma aislada: sus identidades (por ejemplo, género, raza, clase, orientación sexual, etc.) se cruzan e influyen en cómo experimentan y enfrentan la discriminación.

El conflicto armado ha tenido un impacto devastador en las minorías étnicas, pero también ha facilitado procesos de organización y resistencia. Las comunidades utilizan una variedad de estrategias para combatir la opresión, desde bloqueos hasta diálogo, buscando siempre la consulta y el consenso entre sus miembros. Este enfoque no sólo permite que las comunidades sobrevivan, sino que también fortalece su identidad y cohesión social.

Ahora bien, también se ha reconocido que existen complejos estigmas y discriminación entre las víctimas del conflicto armado en Colombia. Se desconoce la frecuencia de esa estigmatización, pero se observa que las víctimas de conflictos armados pueden estar sujetas a muchas formas de discriminación debido a su condición de víctimas y de grupos étnicos específicos (Campo, et al ,2017).

Este artículo quiere reflexionar sobre el pensamiento complejo y la discriminación interseccional en relación con las víctimas étnicas del conflicto armado, buscando una mirada holística, integral y multidimensional que facilite la comprensión de algunos puntos y apuestas sobre el tema.

El surgimiento y evolución de la discriminación interseccional

El concepto de discriminación interseccional se originó en el siglo XX; sus raíces están profundamente arraigadas en la historia de la humanidad. Para entender su desarrollo, resulta crucial retroceder a las batallas de los movimientos sociales por la equidad, en particular aquellos que han cuestionado las estructuras de poder y las jerarquías sociales. Los sistemas esclavistas, particularmente en América, representan un evidente ejemplo de cómo la raza, la etnia y la clase se fusionaban para construir sistemas de represión complejos.

El feminismo de afrodescendientes ha jugado un papel fundamental en la evidencia de las intersecciones de raza, género y clase. Las luchas por los derechos civiles, como la batalla por los derechos de los afrodescendientes en Estados Unidos, han combatido la discriminación racial y han aportado a la comprensión de cómo la raza se vincula con otras formas de represión. En los últimos años, la investigación interseccional se ha convertido en un término utilizado para referirse a perspectivas teóricas y metodológicas que buscan explicar percepciones que se cruzan o se superponen sobre las relaciones de poder (Viveros, 2016).

Crenshaw popularizó la metáfora del cruce de caminos para explicar cómo las mujeres negras se encuentran en la intersección de múltiples ejes de opresión, experimentando discriminación por raza, género y otras categorías sociales. De aquí se desprende que un grupo de ellas denunciara sentir una doble incomodidad, por una parte, se encaran al racismo y al clasismo en el interior del movimiento por los derechos de las mujeres y, adicionalmente, se encuentran con machismo en los movimientos por los derechos civiles, nacionales y anticoloniales (Sordo, 2017).

Según Symington (2004), la idea se enfocó en la confluencia de la raza y el género, pero con el paso del tiempo ha evolucionado para incorporar otras categorías como la clase social, la orientación sexual, la discapacidad, la edad, la religión y la nacionalidad, entre otras. Esta expansión ha facilitado reconocer la complejidad de las vivencias de opresión y la manera en que estas se vinculan de forma singular para cada persona. Dado que la globalización y los cambios económicos afectan a diferentes personas de muchas maneras, el análisis interseccional nos ayuda a conceptualizar cómo convergen los diversos tipos de discriminación en términos de identidades que se cruzan o se superponen. Además, nos

ayuda a comprender y cuantificar el impacto de esta convergencia en situaciones de oportunidad y acceso a derechos.

Interacción entre discriminación interseccional y pensamiento complejo

La discriminación interseccional y el pensamiento complejo son conceptos que al fusionarse nos facilitan una comprensión más detallada de las dinámicas de desigualdad en las sociedades actuales. El pensamiento complejo, propuesto por Edgar Morin, sugiere un método de análisis que comprende la interrelación de los fenómenos sociales y rechaza la simplificación reduccionista. Este método es útil para entender la discriminación interseccional, ya que tiene en cuenta las conexiones recursivas entre distintas modalidades de opresión y admite la diversidad de dimensiones de la vivencia humana; además, incorpora la duda y la contradicción como componentes propios de la realidad social (Morin, 2003).

La relación entre estas dos perspectivas proporciona herramientas capaces para entender de manera más profunda las dinámicas de opresión y así poder generar respuestas (políticas y teóricas) eficaces y pertinentes, fomentando una evolución societal perdurable la cual favorece a una transformación cultural más duradera. Este marco unificado no solo potencia nuestro entendimiento teórico, sino que también brinda instrumentos prácticos para construir sociedades más equitativas y justas. Este enfoque unificado simboliza un progreso importante en la teoría social y la aplicación de la justicia social, proporcionando nuevas visiones para enfrentar los retos actuales de la desigualdad y la discriminación.

Según Elsa Dorlin (2009), la teoría de la interseccionalidad se traslada entre perspectivas de la gobernanza al identificar la complejidad de las opresiones y discriminaciones. Aunque no lo presenta como un modelo de gobernanza en sí mismo, la interseccionalidad, tal como ella la interpreta, polemiza las categorías únicas de análisis (como género, raza o clase por separado) y formula una comprensión más compleja de cómo estas se entrelazan y se refuerzan para generar diferentes formas de exclusión y dominación.

La consideración de esta óptica se refiere no sólo a la coexistencia de diferentes formas de discriminación, sino también a la producción de un tipo específico de discriminación que surge de su interacción, más difícil de identificar y combatir porque requiere un análisis complejo de las múltiples dimensiones de la opresión y así poder comprender las causas subyacentes y las posibles estrategias que contribuyen a mejorar el fenómeno. De la misma manera, la interseccionalidad, desde el punto de vista de Hill, es una forma particular de entender la ubicación social demarcando los entrecruzamientos de sistemas de opresión. Por tanto, abordar la interseccionalidad termina siendo un análisis que

confirma que los sistemas, clase, género, sexualidad, etnia, edad, entre otras, influyen y generan mutuamente la construcción de la estructura social (Hill, 2000).

Este razonamiento, como categoría de análisis, desvela la manera en que el clasismo, el racismo o el patriarcado multiplican sus fuerzas y generan formas de opresión cualitativamente distintas a las que ya existían. La interseccionalidad, por tanto, se refiere a un modo de ubicarse y construir identidad en una realidad compleja, entretejida (*complexus*) cuya dinámica no es lineal sino exponencial y, multiplicativa, Su aporte más significativo reside en el empeño por ser sinceros con la complejidad humana acogiendo una legítima diversidad de perspectivas que demandan un requisito de un enfoque legítimo y un planteamiento interdisciplinario y transversal (McCall, 2005).

Por otro lado, el razonamiento complejo puede generar nuevas técnicas de pensamiento. Es posible examinar la composición de los sistemas de represión a través de la teoría de los geográficos. Esta teoría analiza las propiedades de las matemáticas características de una red estudiando la relación causal entre sus componentes a través de un enlace específico gráfico que muestra los nodos donde los elementos se cruzan. Estos nodos pueden ser considerados como una guía de los núcleos de poder y sus vínculos. (Kauffman, 1995; Baecker, 2017). La complejidad se refiere a la interrelación, y el solapamiento y las áreas de confluencia.

El pensamiento complejo se enfoca en comprender los fenómenos como sistemas interconectados y dinámicos. Sugiere que los fenómenos sociales no pueden ser comprendidos mediante métodos reduccionistas o lineales, sino que se necesita tener en cuenta las diversas variables y sus relaciones dentro de ese sistema. Esta visión es significativa cuando se utiliza en el análisis de la discriminación interseccional (Vásquez, 2022).

De la misma forma, el pensamiento complejo surge como respuesta al pensamiento simplificado y se nutre cognitivamente de una variedad de fuentes de conocimiento, incluidos aspectos invisibles; así pretende comprender e interpretar la realidad de manera integrada, estratégica y transformadora, incluyendo diversas dimensiones (filosófica, sistémica o relacional, crítica, entre otros). El pensamiento complejo genera una mirada sistémica, al reconocer que a través de la flecha del tiempo se produce una dinámica no lineal entre el cambio y la resistencia al cambio (rigidez y resistencia al cambio). En su afán de integración, el pensamiento complejo debe ser capaz de reconocer lo inusual, lo singular y lo específico (Centeno, 2017).

Agregado a lo anterior es pertinente precisar que, desde el pensamiento complejo, se busca comprender los sistemas como un todo, no sólo sus partes

aisladas. Del mismo modo, la discriminación interseccional tiene en cuenta todas las identidades de las personas, reconociendo cómo múltiples aspectos de sus identidades interactúan para dar forma a sus experiencias únicas de discriminación y privilegio. Sumado a ello, el pensamiento complejo no se contenta con reducir la realidad a una sola causa o factor, sino que busca comprender las interrelaciones y dinámicas entre los diferentes elementos del sistema (Morin, 2003).

Ahora bien, el pensamiento complejo interpreta la realidad como una serie de sistemas vinculados y en transformación permanente. Estos sistemas se distinguen por la interrelación de sus componentes, la retroalimentación y la aparición de características novedosas mediante la interacción y aceptando que la incertidumbre es un rasgo intrínseco de la realidad. El saber es siempre temporal y puede ser revisado; así la búsqueda de verdades absolutas queda como una fantasía. La complejidad no es un desafío a solucionar, sino un atributo intrínseco de la realidad. El enfoque complejo intenta entender y administrar esta complejidad, en vez de simplificarla o disminuirla (Morin, 2003).

El desafío es significativo ya que lo que agrega la complejidad a la interseccionalidad es lo que contribuye un aspecto de profundidad y una perspectiva más dinámica englobante del fenómeno donde el razonamiento complejo se dirige hacia una aproximación multifacética y multidimensional a la verdad. La relación entre la discriminación interseccional y el pensamiento complejo ofrece un contexto útil para comprender las complejidades de la represión en el mundo actual. Al admitir que las identidades no se encuentran en solitario y que las estructuras sociales están vinculadas, surgen a nuevas técnicas de análisis que favorezcan un cambio social relevante.

En resumidas cuentas, para abordar la discriminación interseccional en los desplazados por la violencia, desde la perspectiva del pensamiento complejo, es necesario reconocer la multidimensionalidad de las identidades, analizar las interrelaciones y las dinámicas de poder, considerar contextos específicos y promover un enfoque integral y participativo que facilite un abordaje más efectivo de las experiencias únicas de discriminación que enfrentan las víctimas de desplazamiento. Teniendo en cuenta la importancia del contexto y reconociendo la complejidad de las experiencias de opresión las cuales abarcan diversas dimensiones en una persona como la espiritual, social, económica, laboral entre otras, son múltiples los factores que identifican a una persona exponiéndola a ser objeto de discriminación por los estereotipos impuestos en la sociedad.

Por todo ello es relevante tener presente que la violencia y la discriminación no son sucesos independientes, sino componentes de sistemas complejos y cambiantes que se entrelazan de forma ininterrumpida. El razonamiento complejo nos facilita la observación de estas interrelaciones y entender cómo las

modificaciones en un elemento del sistema pueden influir en otros. Las vivencias de discriminación interseccional surgen de la interacción de varios factores que, en su totalidad, crean nuevas características y realidades que no pueden ser explicadas por la suma de sus componentes individuales.

El pensamiento complejo admite que la realidad social es intrincada y compleja, y que hay diversas visiones y saberes válidos acerca de una misma circunstancia. A fin de enfrentar la complejidad de la discriminación intersectorial, se requiere fusionar saberes de diferentes campos, tales como las ciencias sociales, las humanidades, las ciencias de la salud y el derecho, la economía, la política entre muchas más.

Prácticas de resistencia ante la discriminación interseccional

La discriminación es una realidad que hace parte de las prácticas que se han desarrollado a lo largo de la historia como se ha dicho; es una práctica que se ha "naturalizado" y "mimetizado" tanto en el lenguaje como en algunas acciones. Sin embargo, pensar que ese espacio de desigualdad creado es intocable es legitimar ese acto; por lo tanto, el desafío de la sociedad es ser responsivos ante toda discriminación producida por años de violencia, racismo y esclavitud.

La pregunta que se puede hacer a la teoría social contemporánea sobre el abordaje de este tipo de acciones puede tener al menos tres respuestas; por una parte, el arte y los actos creativos; por otra lo que se conoce como performance y por último, el desarrollo comunitario. Con estas prácticas se puede trazar una ruta por la cual las comunidades que han sido excluidas o señaladas por sus condiciones materiales de existencia puedan presentar una defensa ante estos actos que denigran al sujeto de los cuales no puede dar cuenta por que son preexistentes e históricos.

Entonces, surge la pregunta: ¿si hay unas determinaciones que condicionan a las personas, pero que son preexistentes al sujeto, que se debe hacer? Una posible respuesta está en el arte. Estanislao Zuleta (2021) señalaba que "*el arte es la construcción de un nuevo texto y de un nuevo contexto que permite buscar y encontrar una vez más los objetos que están a punto de perderse*" (p. 222); este filosofo brinda la clave y la ubica en la estética: se trata de la apuesta por unas nuevas gramáticas para comprender la discriminación. Para poder deconstruir un concepto o un paradigma se debe entender a plenitud, con ello, se encontrarán aquellos nudos o puntos de quiebre donde se puedan "desarmar" estos dispositivos de saber-poder que solo buscan oprimir mediante un discurso histórico o creado para dar espacio a la discriminación por todo lo que este fuera lo "estético" o lo "normativo".

El arte permite no solo reconstruir, sino desvelar el revés de las narrativas hegemónicas que determinan en muchas ocasiones la existencia de otro, cuando condenan y victimizan al sujeto sin que este tenga oportunidad de hablar sobre la narrativa que lo identifica. De manera que el arte es la herramienta con la que se crea ese espacio en donde el sujeto puede escribir y narrar bajo las condiciones materiales y cognitivas que tenga su propia historia y, por lo tanto, marcar la ruta que más le convenga para los fines que su existencia.

La otra forma para hacer resistencia es el performance. ¿Qué involucra el concepto cuando se habla de interseccionalidad y discriminación? Principalmente, se puede señalar, con los desarrollos teóricos de Butler (2017), que se trata de los despliegues del cuerpo sobre la realidad y los contextos en la que se encuentra el sujeto; si se intenta profundizar sobre esta idea, lo que se quiere decir es que el cuerpo funcionaria como una especie de territorio, pero no en el sentido geográfico, más bien como una planicie que va transformándose en razón a los fenómenos que lo van atravesando a lo largo del tiempo.

En ese sentido, el cuerpo presenta una especie de respuestas ante aquello que lo aqueja, que lo oprime o que trata de anularlo; por ello, un performance es la denuncia de la carne ante esos dispositivos y narrativas que intentan encasillarlo, lo que Bourdieu (2012) llama *violencia simbólica* (aquellas que no son visibles, pero que funcionan como fuerzas que aprisionan las personas). En los últimos lustros, se han visto diversas expresiones artísticas que se fundamentan sobre este concepto porque se encuentran unos elementos que dan paso no solo a resistir, sino a crear y encontrarse con otros niveles de realidad en donde el pensamiento y el cuerpo se sienten cómodos a partir de incomodar ciertas cuestiones como esas narrativas hegemónicas y los dispositivos excluyentes que son legitimados tanto por la sociedad como por el mismo Estado.

En la era contemporánea observamos, en las redes sociales, prácticas que para algunas personas son una “aberración”. Por ejemplo, un hombre que presenta paraplejia y por lo tanto se encuentra con una serie de elementos para mantenerse con vida; sumado a esto, la persona se identifica como mujer y se encuentra haciendo su transición para cambiar de sexo; por lo tanto, encontramos aquí dos cuestiones. Por una parte, esta persona se encuentra con unas condiciones físicas particulares que pueden causar inseguridades y el confinarse el resto de su vida a procedimientos médicos; no obstante, trasmite por diversas plataformas su transición al sexo femenino, pero también la forma en la que se maquilla; la pregunta es ¿qué elementos de resistencia están funcionado aquí?

La respuesta es que el maquillaje y su transmisión por medio de diversas redes sociales (en donde además cuenta su historia de vida, su proceso, etc.) son elementos por los cuales esta persona desarrolla un performance, pero también

le permite crear su propia narrativa y definir su cuerpo en función a lo que su lenguaje pueda. Estos y otros elementos que surgen, desde todo lo que implica la incursión en las redes, devela la construcción artística, es decir, cada foto con un montaje, con un maquillaje, vestido con atuendos femeninos, resultan para esta persona el concepto de estética en él y para él, que ha decidido compartir en sus redes.

Desde luego, existe una serie de puntos en este ejemplo, sobre todo morales, puesto que el compartir en las redes significa exponer su vida a las críticas del público sobre su físico; pero ese no es material de análisis aquí, pues al fijarnos en su físico significaría moralizar el análisis y por lo tanto despolitizarlo, que es el contraste de lo que aquí se pretende, pero tampoco se quisiera dejar de mencionar dichas implicaciones.

De todas formas, el performance permite la construcción de espacios, lugares, narrativas y actos artísticos que presentan la postura política de las personas mediante un lenguaje y estructura excluyente; entonces, hay tres cuestiones que convergen: el cuerpo, el lenguaje y lo político. La clave está en la combinación de esos tres elementos porque movilizan al sujeto hacia otros espacios que rompen con las condiciones actuales de existencia y por lo tanto crean nuevos espacios sociopolíticos para que el sujeto se pueda desarrollar en nuevos sentidos.

Mas allá de entrar en cada uno, lo viable es que esa combinación es lo que ha impulsado al sujeto a salir de la zona de confort en la que las condiciones materiales de existencia le han puesto; pues para muchos de otras generaciones ese movimiento ha sido imposible o permanecen allí por la precisión que ejercen los dispositivos de diversos devenires.

Es entonces, en ese sentido en el que la sociedad contemporánea debe avanzar para poder dotar de un nuevo sentido a todos aquellos que son interpelados por la interseccionalidad; esto conduce al uso de un lenguaje que rompa con el canon establecido, con las apuestas por nuevas estéticas y por lo tanto de nuevas éticas. Esto, aunque pueda parecer y ser incómodo para una gran parte de la cultura es necesario para lograr el avance hacia ese nivel de verdad.

Por último, como acto de resistencia, para Juliao y Zarta (2021), una de las formas en las que se puede lograr un verdadero acto de rebeldía frente a todo aquello que intenta minimizar al sujeto, es la unión en comunidad. Esta desde luego se logra cuando se genera esa red de relaciones en un territorio especifico; pero además de eso, esta comunidad debe estar interconectada mediante una jerga que le sea propia con el fin de no permitir que sea destruida o alienada por otros establecimientos o grupos.

¿Por qué conviene gestionar una comunidad? En primer lugar, porque en ella, todos los miembros del grupo se pueden sentir respaldados y seguros de las acciones que pretendan desarrollar. Por otra parte, porque se puede avanzar en diferentes frentes al mismo tiempo, lo cual amplia la cobertura de esta red sin que se detengan otras; por ejemplo, una comunidad puede lograr su desarrollo en lo político, cultural y artístico al mismo tiempo pues la participación de varios miembros le suponen una serie de habilidades y por lo tanto, esa sincronía fortalece aquello que estén construyendo.

La comunidad termina siendo el final ulterior tanto de los actos de resistencia, como del performance y de los propios actos artísticos ¿Por qué? Por el hecho que se mencionó: estar en comunidad "amortigua nuestros pensamientos" nos ofrece un sentimiento de seguridad en donde se puede hablar y ser libre de alguna manera, aunque esta libertad sea ilusoria, pero lo permite. Por lo tanto, alivianar el peso del pensamiento es lo que ofrece la gestión de la comunidad a la que llegamos porque tenemos habilidades y posturas en común.

En síntesis, las herramientas que se han propuesto en este acápite apenas son algunas formas que se prestan para el desarrollo de una resistencia ante la exclusión interseccional que parece no cesar, a pesar de los avances educacionales y tecnológicos de este siglo; hará falta más que unas estrategias para resistir como forma de mejorar dicha, cuestión; sin embargo, la reflexión y la ciencia deben permitir labrar esos horizontes que hoy siguen pareciendo utópicos.

Conclusiones

Por todo lo que se ha abordado en el presente artículo, la discriminación interseccional es un fenómeno bastante enraizado en la historia, que se intensifica en las vivencias de los individuos desplazados debido a la violencia. Esta modalidad compleja de represión, que se vincula con diversos elementos como el género, la raza, la etnia, la clase social y la orientación sexual, ha sido naturalizada y validada con el paso del tiempo, transformándose en un obstáculo casi imperceptible en la batalla por la justicia y la equidad. El desplazamiento forzado, al cruzarse con estas diversas formas de discriminación, produce experiencias singulares e intensas de vulnerabilidad y exclusión. Los individuos desplazados encaran retos extra en el acceso a derechos esenciales como la vivienda, la salud, la educación y la participación en la sociedad.

En ese sentido, la historia también nos revela que la lucha contra la discriminación es una constante en la batalla por la equidad social. Con el paso del tiempo, varios movimientos sociales han cuestionado las estructuras de poder y han impulsado la equidad y la inclusión. Dentro del marco de los afectados

por la violencia, estas acciones de resistencia se expresan de múltiples maneras, desde la estructuración de la comunidad y la protección de los derechos humanos, hasta la generación de saberes y la creación de relatos alternativos. Es crucial entender que la discriminación interseccional no es un destino ineludible, sino un resultado de sistemas sociales desiguales e injustos. Al hacer visibles las vivencias de los individuos desplazados y al cuestionar las estructuras de poder que mantienen la misma, se perpetúa la presencia de la misma.

En síntesis, la discriminación se ha incrustado en las estructuras sociales, transformándose en un acto tan habitual que pasa inadvertida. Esta normalización ha propiciado la percepción incorrecta de que la desigualdad es una condición ineludible y aceptable. Sin embargo, este punto de vista pasa por alto el dolor de millones de individuos y perpetúa sistemas de represión. El arte posibilita la visibilidad de las vivencias ocultas, la denuncia de injusticias y el cuestionamiento de estereotipos. Mediante la pintura, la música, la literatura o el cine, las comunidades tienen la capacidad de generar narrativas propias que desafían los discursos predominantes. El proceso de creación puede ser terapéutico y empoderador, facilitando a los individuos manifestar sus sentimientos, edificar identidades colectivas y robustecer vínculos comunitarios.

Referencias

BAECKER, DIRK. (2017). Teorías sistémicas de la comunicación. *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad*, (37),1-20. [fecha de Consulta 4 de junio de 2025]. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311252754001

BOURDIEU, PIERRE. (2012). Violencia simbólica. Revista Latina de Sociología (** revista pechada), 2(1), 1-4. file:///C:/Users/Jhon/Downloads/Dialnet-SobreViolenciaSimbolicaEnPierrBourdieu-4453527.pdf

BUTLER, JUDITH. (2017). *Los sentidos del sujeto*. Paidós. https://www.casadellibro.com.co/libros-ebooks/judith-butler/72691

CAMPO, ADALBERTO., OSPINO, ANYELLY., SANABRIA, ADRIANA., GUERRA, VALERIA., CAAMAÑO, BEATRIZ., HERAZO, **EDWIN**. (2017). Frecuencia y variables asociadas a estigma-discriminación percibido en víctimas del conflicto armado colombiano. *Cadernos de Saúde Pública* 2017; 33(11):e00001117 https://doi.org/10.1590/0102-311X00001117

CENTENO BORDONES, GUILLERMO. (2018). La Capacidad Tecnológica Como Sistema Complejo Adaptativo En Los Laboratorios Químicos De Los Centros De Investigación Universitarios: Technological Capacity as a Complex Adaptive System in the Chemical Laboratories of University Research Centers. *Tekhné*, *20*(3). https://doi.org/10.62876/tekhn.v20i3.3501

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). 2011. *San Carlos. Memorias del éxodo en la guerra*. Bogotá: CNRR, Grupo de Memoria Histórica. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/Informe_sancarlos_exodo_en_la_guerra.pdf

CRENSHAW, KIMBERLÉ. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en La Encrucijada, 87–122. https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle-cartografiando-los-margenes-1.pdf

DORLIN ELSA. (2009). La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française, Paris, *La Découverte*, https://journals.openedition.org/gss/1467

JORDAN, JULIA. (2007). Am I a Black woman or a woman who is Black? A few thoughts on the meaning of intersectionality. Politics & Gender, 3(2), 254-263 https://www.semanticscholar.org/paper/Am-I-a-Black-Woman-or-a-Woman-Who-Is-Black-A-Few-on-Jordan-Zachery/2b473cf801df98485694b-5be75cedd735f7c7fdd

JULIAO-VARGAS, CARLOS; ZARTA-ROJAS, FABIAN. (2021). Participar y gestionar la comunidad: ¿Utopía o distopía? *Polisemia*, 17 (31), 05-19. http://doi.org/10.26620/uniminuto. polisemia.17.31.2021. 05-19

HILL, PATRICIA. (2000). La Interseccionalidad de las opresiones. Ediciones Morata S.L. https://edmorata.es/producto/interseccionalidad/

KAUFFMAN, STUART. (1995). At Home in the Universe. The search for laws of self-organization. Oxford University Press. https://global.oup.com/academic/product/at-home-in-the-universe-9780195111309?cc=us&lang=en&

MCCALL, LESLIE. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Journal of Women in Culture and Society*. 3/30, 1773-1800. https://lsa.umich.edu/content/dam/ncid-assets/ncid-documents/Ten%20Diversity%20Scholarship%20Resources/McCall%20(2005)%20The%20Complex%20of%20Intersectionality%20.pdf

MORIN, EDGAR (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: gedisa.

_____(2010). Sobre la interdisciplinariedad. *Publicaciones Icesi*. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/publicaciones_icesi/article/view/643

AUTORIDAD NACIONAL DE GOBIERNO INDÍGENA DE COLOMBIA –ONIC- (2009). *Discriminación racial en Colombia: informe alterno ante el Comité para la Eliminación Racial de la ONU*. Programa de justicia global y derechos humanos. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_206.pdf

PLATERO, RAQUEL. (2012). ¿Son las políticas de igualdad de género permeables a los debates sobre la interseccionalidad? Una reflexión a partir del caso español. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (52),135-172. [fecha de Consulta 4 de Junio de 2025]. ISSN: 1315-2378. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357533684005

SORDO, TANIA. (2017). Guía sobre discriminación interseccional el caso de las mujeres gitanas. *Fundación Secretariado Gitano* (FSG). https://www.gitanos.org/upload/18/56/GUIA_DISCRIMINACION_INTERSECCIONAL_FSG.pdf

SYMINGTON, ALISON. (2004). "Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. Derechos de las mujeres y cambio económico". *Awid*, núm. 9: 1-8. https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/nterseccionalidad_-_una_herramienta_para_la_justicia_de_genero_y_la_justicia_economica.pdf

VÁSQUEZ, MARIA. (2022). relectura de la "interseccionalidad" desde la "complejidad": diálogo de la perspectiv a de género con el pensamiento complejo. *Revista Ciencias De La Complejidad*, *3*(2), 6–14. https://doi.org/10.48168/cc022022-001

VIVEROS, MARA. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Acta de Investigación Psicológica*, 52, 1–17. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005

ZULETA, ESTANISLAO. (2021). Arte y filosofía. Medellín Editorial Percepción. https://www.planetadelibros.com.co/libro-arte-y-filosofia/321033

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 109-133. UADY. ISSN: 2448-5241.

Un mural en Flor de Maroñas: modalidades inventivas de tejer diferencias con el disenso

A mural in Flor de Maroñas; inventive modalities of weaving difference with dissent

Camilo Rivas Moar
Universidad de la República (Uruguay)

Resumen:

El presente texto se propone presentar reflexiones y problematizaciones en torno a la producción de estrategias políticas en la emergencia del disenso. A partir de resultados de un proceso de investigación y extensión desplegado en uno de los primeros asentamientos cooperativizados de Montevideo -actualmente Cooperativa Nueva Estrella- se trabaja con controversias emergentes en torno a la realización de un mural en la fachada de una ex fábrica ubicada en los bordes del barrio consolidado de Flor de Maroñas. De este modo, se vale de la cartografía de las controversias y de la investigación acción participativa para dar cuenta de lo que es envuelto en regímenes enunciativos a partir de que las diferencias emergen en los desacuerdos provocados en torno al mural. El proceso da cuenta de la participación humana y no humana en las estrategias políticas desplegadas ante la acción en el desacuerdo. Se propone considerar que la producción de la diferencia y la manera en la que las diferencias tejen disensos, presentan un modo público, político y participativo de crear un habitar común.

Palabras clave: Habitar; Diferencia; Cuerpo; Común; Política.

Abstract:

This text aims to present reflections and problematisations on the production of political strategies in the emergence of dissent. Based on the results of a research and extension process carried out in one of the first cooperativised settlements in Montevideo - currently the Nueva Estrella Cooperative - it works with emerging controversies around the creation of a mural on the façade of a former factory located on the edges of the consolidated neighbourhood of Flor de Maroñas. In this way, it uses the cartography of controversies and participatory action research to account for what is involved in enunciative regimes as differences emerge in the disagreements provoked around the mural. The process accounts for human and non-human participation in the political strategies deployed in the face of action in disagreement. It is proposed to consider that the production of difference and the way in which differences weave dissent present a public, political and participatory way of creating a common dwelling.

Keyboard: Dwell; Difference; Body; Common, Politics.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.535
https://orcid.org/0000-0002-6092-0664
camilorivasm@gmail.com

Recepción: 14 de enero de 2025 | Aceptación: 27 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción; el caso y sus controversias

Flor de Maroñas, barrio popular de la ciudad de Montevideo, ubicado al noreste del diagrama urbano, se lotea a mediados del siglo XIX (Bertino, 2009) siendo efecto de la explosión urbana que comienza a consolidar su crecimiento posterior a la *ciudad novísima* dando cuenta de la reestructuración jurídica que experimenta la república a partir de 1830.

> La inclusión de los barrios de Maroñas y Peñarol en las zonas suburbanas, su buena conectividad y la disponibilidad de lotes baldíos, contribuyó a la instalación de establecimientos fabriles y otros locales para diversas actividades en talleres, depósitos, etc. Estas condiciones en parte contribuyeron a la caracterización de los mismos. (Boronat, 2009, p.56)

De este modo, Flor de Maroñas comienza a consolidar su configuración urbana en torno a las prácticas obreras y fabriles propias de sus habitantes.

A partir de los arrastres capitalísticos propios de políticas neoliberales, se ingresa en una desindustrialización regional profunda en la década de los 60 del siglo pasado, que repercute particularmente en un barrio de estas características en torno a la precarización de la vida (Butler, 2010), con lo cual:

> Esto redunda en un cambio de fisonomía de Flor de Maroñas, producto de las transformaciones en sus configuraciones habitacionales. Asistimos al barrio tradicional con las típicas viviendas construidas hacia mediados del siglo XX. Se agregan los asentamientos irregulares conformados a partir de la década del setenta. Entre los ochenta y los noventa se construyen complejos habitacionales a través de planes de vivienda de *interés social* y, a comienzos del siglo XXI, empiezan a instalarse cooperativas de vivienda por ayuda mutua. (Rodríguez, 2019, pp. 40-41)

En este panorama de desindustrialización y caída del barrio obrero, una multitud de habitantes de Flor de Maroñas se vió en la necesidad de solventar entre otras cosas el acceso a la vivienda. De este modo, varias fábricas y sus posesiones abandonadas sirvieron de lugar donde asentar hogares; la ex fábrica de bitumen Barlain, que deja de funcionar entrando en los años 80, brinda en sus restos espacialidades plausibles de transformar en viviendas para varias familias. Se configura en torno a dichos restos la barrialidad que en su momento se autoproclamó como Barrio Barlain en clara alusión al lugar ocupado. Es justamente esta característica -ser un grupo de vecinos y vecinas que ocupan el suelo y los restos de la ex fábrica- la que comienza a ser un peso para quienes habitaban en ese momento;

> Nosotros cuando llegamos acá, construimos lo mejor que pudimos, evitamos construir con chapa y palos, si había algún vecino que no tenía otra posiblidad ta´, lo ayudábamos de a poco a ir mejorando la construcción. Eran todas casas de material, pero igualmente siempre nos dijeron que éramos lo que habíamos ocupado la fábrica. (Notas de campo, vecina de la Cooperativa Nueva Estrella, ex-Barrio Barlain, 2023)

Este peso se inscribe como atractor en la producción de una política de la espacialidad, donde la existencialización de cada quien se espacializa a partir de una "performance con el yo que ha sido guionada por el colonizador" (Kilomba, 2008, p. 94). Este aspecto pareciera operar a la hora de establecer lugares de enunciación: "si sos de acá abajo tenés que fijarte cómo y con qué construir" (Notas de campo, vecino de la Cooperativa Nueva Estrella, ex barrio Barlain, 2023).

De este modo se configuran pragmáticas ontológicas, es decir, maneras de hablar, de andar, de mirar, que disponen determinada producción de mundo y con ello de existencia. Estas pragmáticas actúan en una "conformación de subjetivación que otorga sentido y valor a territorios existenciales determinados" (Guattari, 1996, p.116) ofreciendo un estriado de dichos territorios en las maneras de ver, de pensar, de imaginar, de actuar.

Dicha estriación existencial en la producción territorial permite crear visibilidad y enunciación, propulsando intenciones que resitúan la potencia colectiva de acción, esto se torna evidente en el cambio de nombre. Pasar de llamarse barrio Barlain -lo cual implicaba su rol como ocupantes de una fábrica abandonada- a llamarse barrio Nuestro Sueño, expresando la materialización de una insistencia colectiva; "porque era nuestro sueño, tener una casa". (Notas de campo, vecina Cooperativa Nueva Estrella, ex asentamiento Nuestro Sueño).

A partir de que la organización barrial recibe la noticia de que las tierras sobre las que se sostenían los sueños de vecinas y vecinos, sus casas y sus cotidianidades, son compradas por el BROU[1] y que serán rematadas, vecinos y vecinas se organizan para comenzar un proceso de cooperativización. Este movimiento, le permitió al ex asentamiento Nuestro Sueño pasar hoy en día a llamarse Cooperativa Nueva Estrella y junto a ello regularizar y constituir una propiedad colectiva del suelo.

A propósito de los proyectos de investigación "La producción de cuerpo en la territorialidad barrial de Flor de Maroñas"[2] y "Experiencia urbana de habitar la ciudad informal. Asentamientos irregulares y ocupación de inmuebles abandonados en Montevideo"[3], junto con el proyecto de extensión "Crecer en la diversidad, experiencias colectivas en espacios públicos barriales en Flor de Maroñas"[4], se diagraman una serie de líneas de trabajo vinculadas a la acción colectiva de las comisiones de la cooperativa.

1 Banco República Oriental del Uruguay.

2 Aprobado por el Programa de Maestría en Educación Física.

3 Tesis de Maestría de la Lic. Florencia Rehermann.

4 Convocatoria a proyectos para el fortalecimiento de trayectorias integrales, financiado por la Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio. (CSEAM). (2022-2023).

Dichas líneas de trabajo permitieron el seguimiento de marcas expresivas acontecimentales; el efecto de implosión diferenciante de acceso al disenso. En este sentido, aquellos acuerdos estables, sostenidos, que a simple vista parecieran caracterizarse por un fluir tranquilo, en determinado momento ya no funcionan, la diferencia irrumpe generando desequilibrios, disensos, tensiones y conflictos. Es ahí donde pareciera anidar una insistencia política donde las diferencias demandan el encuentro entre cuerpos.

Se entiende que aquellas estrategias construidas ante el ingreso caótico de cantidades diferenciantes a los acuerdos aparentemente consensuados para el habitual modo de andar, jugar y conversar en la cooperativa, son precisamente estrategias de composición de ambientes para la vida, es decir, del habitar.

En el proceso en el cual el equipo universitario estuvo trabajando en el seguimiento de estas marcas expresivas, podrían nombrarse al menos tres emergentes que constituyeron instancias que demandaron crear estrategias en el disenso: el mejoramiento de un espacio público barrial por parte de la Intendencia de Montevideo; el cerramiento de la barrialidad al momento de consolidarse por derecho en Cooperativa Nueva Estrella; un mural en la fachada de la ex fábrica de bitumen Barlain.

En el entendido de que las tres instancias se constituyeron en torno a la emergencia de diferencias que demandaron el encuentro entre cuerpos, y que de allí son pensables estrategias de producción de mundo común (Latour, 2019) es que se consideran interesantes para analizar en su caso las maneras del habitar urbano en Flor de Maroñas y sus consecuentes injerencias en el despliegue de herramientas teórico-conceptuales.

Particularmente en el presente trabajo y contemplando la extensión del mismo, se presentará una de las tres controversias mapeadas en el transcurso del despliegue de los proyectos de investigación y extensión en el barrio, tornando posible más adelante el desarrollo de las consecuencias de su análisis.

Controversia: Pintada de Mural

A partir de varias conversaciones, se llega a un interés particular por parte de vecinas vinculadas a las comisiones (directiva, tesorera, fomento) en torno a la fachada de la ex fábrica Barlain. “Siempre fuimos los de La Barlain, los de allá abajo, los de la fábrica. Si hacemos algo lindo acá, que se vea, bien colorido, podemos hacer que miren para acá de manera diferente” (Notas de campo, vecina de la Cooperativa Nueva Estrella, 2023).

De este modo, el eje central de la intervención junto a vecinas y vecinos de la Cooperativa Nueva Estrella se vinculó con lo que se despliega ante la organización, planificación y desarrollo propiamente de lo que fue una *muraleada*[5] en la fachada de la ex fábrica, la cual movilizó adultos y adultas, niños y niños de la Cooperativa Nueva Estrella, de Nuestro Amanecer y El Alfarero, participantes del EFI[6] InTerAcción Colectiva[7] y una muralista de Flor de Maroñas[8]. Las coordinaciones para recibir los materiales para el mural, la construcción de la propia idea, la organización para pensar días y horarios y luego las convocatorias, generaron diversas tensiones que permitieron ingresar en una dimensión de la experiencia del habitar Flor de Maroñas en sus bordes y consecuentemente en el acompañamiento a trabajar en el disenso.

Nota: En amarillo la actual Cooperativa Nueva Estrella; en azul la barrialidad de El Alfarero; en violeta, barrialidad Nuestro Amanecer. El verde de la derecha de la imagen muestra el modo en que estas barrialidades se diagraman en los bordes de la expansión de la mancha urbana).

5 Se decide escribir con cursivas para hacer notar que se trata de un neologismo que permite visualizar que la realización de un mural no se acaba con la acción de pintar. Una muraleada envuelve ideas, creencias, gestualidades, materialidades y maneras de uso de dichas materialidades junto a la acción de pintar.

6 Espacio de Formación Integral, (EFI) es un dispositivo de trabajo que reúne estudiantes de grado, posgrado y docentes en prácticas de enseñanza, extensión e investigación.

7 "Interdisciplina Territorio y Acción Colectiva".

8 *Peyota;* https://www.instagram.com/peyota.arte/

Relocalizar el Problema del Territorio

Ante un contexto de crisis civilizatoria (Svampa, Viale, 2020) en el cual se visibilizan los efectos de las estrategias por morar el planeta y particularmente aquellas maneras en las cuales el neo extractivismo[9] en América Latina se constituye en modalidad componente de la producción de subjetividad, se proponen en lo que sigue, algunas pistas para poder pensar en torno a cómo contribuir a desplegar estrategias que crean escenarios políticos vinculantes a cambios psicosociales que emergen en torno a la desigualdad a nivel comunitario (Wiesenfeld, 2014).

El presente texto considera que las estrategias del habitar contienen en sus condiciones problemáticas de existencia, maneras de producción y reproducción de la vida (Gutierrez, 2017) donde anidan fuerzas poiéticas orientadas al porvenir y en tanto tales son considerados como focos de resistencia, es decir, de invención. De este modo, se abordan aquellas maneras del habitar que convocan a pensar, imaginar, sentir, actuar, entre nociones de política, participación, común y lo público que den cuenta de sus procesos de anidamiento. Se considera que dichas nociones son demandas inherentes a las prácticas cotidianas que enfrentan los efectos de la precarización de la vida (Butler, 2010) propios de las lógicas neoliberales de *axiomatización de la existencia*, entendida esta última como procesos que determinan y definen los modos de existencia heterogéneos y heterogenéricos mediante una categorización únicamente individualista, normativa y antropomórfica.

Considerando que la crisis civilizatoria implica al modo urbano de habitar el planeta, se propone desarticular la imagen de pensamiento que sostiene dicho modo de habitar, la cual se propulsa sobre la escisión humano - no humano, naturaleza - cultura, alimentando prácticas de destrucción ambiental y con ello la profundización de la precarización de la vida. Dicha desarticulación demanda resituar el problema en su dimensión onto-epistemológica (Barad, 2003), es decir, considerando que las preguntas, reflexiones y estrategias investigativas vinculadas a la producción de conocimiento tienen efectos en los modos de existencia sobre las que recaen. Sobre este postulado se sostiene el despliegue metodológico aquí propuesto, considerando que las maneras de conocer producen lo conocido, es decir que las estrategias utilizadas para producir conocimiento están insertadas directamente en la producción de mundo, y que la metodología no deja de ser una reflexión acerca del método (Correa, 2019).

9 fase de profundización que ofrece continuidades al extractivismo pero que genera movimientos de ruptura en relación a la intensificación vertiginosa de los commodities, reinaugurando disputas políticas, sociales y ecológicas en América Latina. Este escenario se apoya particularmente en cierto imaginario desarrollista imperante en los progresismos de las últimas décadas en la región que desplegaron modelos monoproductores, destructivo de la biodiversidad con consecuencias en tierras y territorios. (Svampa, 2019).

Una imagen no-moderna del habitar urbano implica, entonces, un corrimiento de los binomios naturaleza-cultura; humano no-humano; para pensar los efectos de la vida urbana. Dicho corrimiento relocaliza el asunto en la artificialidad como una herramienta de discernimiento adecuada para considerar de qué modo se diseñan ambientes para la vida (Latour, 2013; Ingold, 2000), enfocada estos últimos en torno a modalidades del habitar. De este modo, habitar o diseñar ambientes para la vida no es una tarea meramente humana, sino multitudes de arreglos simpoiéticos (Haraway, 2019), de creación con la vegetación, con minerales, con las aguas.

Cuando se propone relocalizar el problema del territorio a la luz de los procesos de axiomatización de la vida en un contexto de racionalidad neoliberal (Laval, Dardot, 2015) se invita a considerar que las formulaciones en torno a territorio vinculadas a la defensa, la competencia, la regulación de los alimentos, entre otros, son un efecto de producción de condiciones para el advenimiento de modalidades neocolonialistas de existencia, tecnologías que sustentan configuraciones de visibilidad y enunciabilidad patriarcales, normativas y burócratas de la vida (Despret, 2022).

En estas coordenadas es posible pensar que las controversias desplegadas en este trabajo, en barrialidades construidas en los bordes del casco histórico y barrio consolidado de Flor de Maroñas, muestran un acceso posible a las condiciones problemáticas de existencia, que más que posibles son reales (Deleuze, 2007) y que dan cuenta de modalidades de resistencia, es decir de creación, inventivas, de maneras de habitar en entornos de precarización de la vida en un contexto urbano de matriz neoliberal.

Maneras del conocer controversial

Se toma como herramienta metodológica la cartografía de las controversias (Latour, 2008; Venturini, 2012); considerando que aquellos acontecimientos que distribuyen tensiones y conflictos muestran un corte en la continuidad empírica a la que nos acostumbran aquellos ensamblajes que "cajenegrizan" su funcionamiento, es decir, que invisibilizan los cúmulos de actantes[10] que participan en su producción. En este sentido, Bruno Latour (2008) trabaja con la idea de controversia para dar cuenta de aquello que envuelve lo que participa en torno a un acuerdo: no estar de acuerdo. Aquello que participa en una controversia lo hace produciendo una diferencia perceptible para el resto, y en ello se configura como actante.

10 Tomada de la semiótica, la noción de actante es utilizada por la Teoría del Actor Red para problematizar la dicotomía humano-no humano, cultura-naturaleza, centrando una analítica sobre aquello que hace actuar.

La cartografía de las controversias permite hacer foco en las diferentes posiciones que adquieren los actantes a medida que una controversia se despliega. De este modo se considera que cada posición y modificación, las partes y ritmos de un proceso, explican o despliegan la propia constitución controversial de sus relaciones. Es decir que cada disputa, negociación o conflicto trae consigo una concurrencia basta y espesa de actantes con opiniones diferentes que modifican estrategias y trayectorias de aquello que asiste a un asunto de interés. Dichas diferencias puestas en común en una controversia expresan maneras de tejer mundo, y junto a ello su carácter de práctica; son estas prácticas las que constituyen los sujetos que a su vez participan de ellas, siendo estas últimas las que, en sus acuerdos y desacuerdos, configuran líneas de consistencia en torno a una cuestión de interés.

El acceso a una cuestión de interés o de preocupación demanda a la cartografía dar cuenta de los movimientos expresados por quienes participan. Dichos movimientos pueden ser nombrados como el producto del encuentro en el disenso; cuando alguien o algo hace notar que no hay un consenso en tal o cual asunto, se distribuyen posiciones, roles, enunciados, movilizados en las prácticas que componen dicho asunto. Cada movimiento no es gratuito, sino que *hace mover* el resto de la madeja, y junto a ello demanda nuevas entidades participantes.

Pensar en esta dimensión investigativa demanda considerar que aquello que emerge en este proceso es un constante ida y vuelta entre compartir y reflexionar sobre saberes que se desprenden en los movimientos distribuidos por diferentes participantes, construyendo aprendizajes que adquieren sentido en los asuntos de interés, constituyendo de este modo al propio proceso investigativo en un asunto de producción colectiva (Wiesenfeld, 2000).

Por su parte, se retoman aportes de la investigación-acción participativa, entendiendo que ello permite crear condiciones y disposiciones de transformación en torno y con quienes participan (Fals Borda, 2002), remitiendo dicho movimiento al hecho necesariamente colectivo de la producción de conocimiento, es decir al tejido investigativo en la acción de carácter comunitario (Fals Borda, 1999).

Se considera de este modo, que en el despliegue de las controversias lo que insiste son estrategias diversas de hacer notar cuando se está en desacuerdo, y junto a ello, modalidades en las que posibles acuerdos son viables, en pos de construir mundo común, es decir, en torno a diferencias compositivas. Este proceso adquiere relevancia cuando se hace visible que quienes participan, y la manera en la que participan, no son distinguibles ontológicamente, es decir que las maneras del ser producen al propio ser.

De este modo, producir conocimiento se expresa en tanto hacer y saber componen participativamente la trama investigativa y junto a ello a los sujetos que participan (Ghiso, 2014), colocando de relieve que las propias estrategias investigativas, o el propio tejido de la trama implica el sostenimiento de un habitar colectivo:

> Estar, ser parte, experimentar distintos momentos, hitos, acontecimientos de la vida barrial, sin que imperiosamente implique propósitos definidos con anterioridad, se constituye desde nuestra perspectiva en una dimensión metodológica fundamental que, por un lado, contribuye a establecer y a consolidar vínculos, y, por otro, a hacer énfasis la experiencia. (Rodriguez, 2023, p.147)

Despliegue controversial: un mural que produce encuentros en el disenso

Para el presente trabajo se considera una de las tres controversias comentadas; se toma por caso el mural pintado en la fachada de la ex-fábrica de bitumen Barlain. Con el objetivo de acompañar los procesos de cooperativización se despliegan diversas estrategias para poder participar de los espacios de asamblea de la actual Cooperativa Nueva Estrella sin tener éxito, lo cual demanda pensar nuevas maneras de intervención. En este sentido, el equipo comienza a vincularse con los asuntos propios de la comisión fomento.

En una tarde de otoño, se conversa con vecinas acerca de la posibilidad de pensar en la fachada de la ex fábrica de bitumen Barlain como patrimonio de la ciudad y junto a ello postular la intención de realizar un mural a una convocatoria al fondo de Patrimonio en los Barrios de la Intendencia de Montevideo[11]. Inmediatamente la idea de crear un mural toma consistencia y las vecinas junto al equipo del EFI comienzan a generar movimientos para ello.

Con la intención de crear un espacio donde convocar a vecinas y vecinos aledaños a los restos de la fábrica, se provocan encuentros semanales con la comisión fomento de la Cooperativa Nueva Estrella; se coordinan recorridas con referentes barriales donde poder ir puerta por puerta con afiches realizados por el equipo y la cooperativa; se generan instancias de conversación, en los espacios de la práctica profesional comunitaria[12] con niños, niñas y adolescentes acerca de las actividades que se vienen proyectando. En este sentido, se coordina con una muralista del barrio -Peyota- con quien se piensa estrategias para generar ideas en torno a qué pintar en la fachada.

11 Este fondo implica el financiamiento a proyectos colectivos vinculados a expresiones culturales barriales.

12 En la Cooperativa Nueva Estrella se lleva adelante un espacio de práctica profesional que congrega estudiantes de Psicología y de Educación Física.

Una tarde de sábado se convoca junto a vecinas de comisión fomento a participar de un espacio para diseñar y comenzar a pintar el mural. En esta ocasión se invita a quienes viven no solo en la cooperativa, sino a El Alfarero y Nuestro Amanecer - barrialidades aledañas- considerando que sus prácticas cotidianas han tenido relación con los efectos de la desindustrialización particularmente vinculada al cierre de la Barlain, y la desigualdad en el acceso a la vivienda.

Al momento de desplegar las diversas estrategias con miras a la *muraleada*, la fachada de la ex-Barlain comenzó a mostrar discursos que no aparecían con tanta claridad en su momento. Un muro gris, con marcas de agua por el debilitamiento de su sistema de drenaje pluvial, con hierros incrustados que en su momento funcionaron como soporte de los portones de una fábrica que sostenía, entre tantas otras, al Montevideo industrial y particularmente al Flor de Maroñas obrero; un muro abovedado, visible desde *allá arriba* -del barrio consolidado- y que acompaña la cadencia cansina de quien retorna a su hogar hacia el *allá abajo* de los barrios constituidos posteriormente a la desindustrialización, que quedaron en los umbrales de Flor de Maroñas. Al momento de emerger como lugar donde hacer un mural, la fachada de la ex fábrica y actual estructura de hogares dentro de la Cooperativa Nueva Estrella comienza a *hacer decir* relatos emergentes.

Nota: Fachada de la ex fábrica Barlain antes del mural. Fuente: propia.

Dentro de aquello que emergió, una vez comenzada la convocatoria para pintar, pueden reunirse cinco estilos de relatos, vinculados a diferentes posiciones diagramadas en torno al hecho de crear un mural en Nueva Estrella y particularmente vinculable a quienes viven dentro de la cooperativa y quienes viven fuera.

Por un lado, quienes viven dentro de la cooperativa comentan: "El mural se hace ahí porque ahí vive la presidenta de la cooperativa"*;* "El mural se realiza con la plata de la cooperativa, mejor que se gaste en otra cosa"*;* "Queremos que el mural haga estar acá, o caminar por acá, mirar, se vea más lindo, disfrutar más, que quien pase por acá vea y diga, qué lindo vivir acá". Otro estilo de relatos es adjudicable a quienes no viven en la cooperativa: "Ese mural es para quienes viven en la cooperativa. Nosotros ahora con la cooperativa quedamos por fuera"; "El mural nos permite participar de lo cotidiano de la cooperativa, acompañar sus procesos de cooperativización"

Ante un panorama extremadamente favorable a la creación del mural vivenciado al inicio de la idea, se pasó a un momento de disenso; vecinas y vecinos tenían visiones y versiones distintas, incluso algunas opuestas acerca del mural, intentaban desestimar la idea o fortalecerla a partir de diversas estrategias. Se estaba ante la emergencia de una controversia.

Aquellos que mostraron disconformidad por el mural asociaban, por un lado, que este se realizaba ahí porque la presidenta de la cooperativa vivía frente al mismo. Este relato generó respuestas en quienes sostenían que los primeros no tenían en cuenta el valor histórico que adquiere la fachada, asociando esto último al poco tiempo que tenían aquellos viviendo en la cooperativa. Por otro lado, la disconformidad radicó en el imaginario que la noticia generó: el dinero que la cooperativa tiene por los aportes de sus cooperativistas sería utilizado en una actividad que "sólo sirve para los que viven de aquel lado, nosotros ni pasamos por ahí" (Notas de campo, conversación con vecino de la cooperativa, 2022). Este último relato posiciona la discusión en torno a aquello que implica el acceso al uso y goce de un mural y la consecuente centralidad que la zona elegida parecería tener incluso con quienes viven dentro de los límites administrativos de la cooperativa: "¿cuál fábrica? Ah...sí la que está allá. Dale si tengo un rato el domingo voy" (Notas de campo, conversación con vecina, 2022).

Aquellos relatos que vinculan los fondos económicos de la cooperativa con el despliegue del mural producen nuevas posiciones, las cuales relacionan a dichos relatos con desconocimiento de una historia barrial: "aquellos de aquel lado no son de acá, no pudimos ni conversar con ellos para que aporten para crear la cooperativa; ellos solo viven en la cooperativa pero no conocen lo que vivimos nosotros para estar acá." (notas de campo, relatos de vecinos de la cooperativa, 2022). De este modo surgen quienes consideran que hay vecinos y

vecinas que pueden participar de la idea del mural y quienes no, esto último vinculado a las prácticas del habitar asociadas a un diagrama del *ellos y nosotros*, sustentada en una lógica de la propiedad y derechos del suelo.

Por último, quienes consideraron que el mural fue una invitación para quienes vivían estrictamente dentro de los límites administrativos de la cooperativa. En esta posición, sobre todo vecinas adultas, niños y niñas de las barrialidades linderas Nuestro Amanecer y El Alfarero, consideraron que el pintar el mural era una actividad reservada de los límites para adentro de la cooperativa. Esta sensación se apoya en los efectos que el cerramiento que la cooperativa realiza mediante muros y rejas, el cual interrumpe prácticas cotidianas que han sido comunes históricamente entre quienes viven en Nueva Estrella y quienes viven en Nuestro Amanecer o El Alfarero. "El mural es para los que viven en la cooperativa, nosotros vamos, pero solo a jugar allá" (Notas de campo, niña vecina Nuestro Amanecer)*;* ó, "que vengan a pintar pero que no me pinten cualquier cosa que después la que vive acá soy yo -risas" (Notas de campo, vecina Nueva Estrella).

Dentro de aquellos relatos vinculables al fortalecimiento de la idea del mural, se encontraban quienes entendieron que pintar el mural genera un embellecimiento y que en ello radica un habitar agradable de la barrialidad e incluso crea nuevos vínculos afectivos con el barrio consolidado: "que pasen, vean y digan: qué lindo está acá" (Conversación con vecina Nueva Estrella). A su vez, los relatos que emergen desde el EFI, donde el mural genera una dimensión de encuentro en la intervención del proyecto de extensión; se crean aperturas para el acompañamiento y el intercambio en torno al proceso de cooperativización:

> Pareciera que el hecho de conversar sobre el mural es conversar inmediatamente sobre las lógicas vinculares, las estrategias para sostener la estructura cooperativa, las tensiones y conflictos entre vecinas y vecinos a propósito de las necesidades que se generan jurídicamente, el lugar de niños y niñas y el espacio de encuentro (Diario de campo, 2023).

Nota: Vecinos y vecinas de Nueva Estrella, Nuestro Amanecer y El Alfarero junto a integrantes del EFI pintando la fachada de la ex-fábrica Barlain, Setiembre 2023. Fuente: propia.

A partir de los relatos emergentes, se hace notorio que cuando las diferencias salen a flote, cuando no quedan ahogadas en el habitual fluir de lo cotidiano y demandan atención, no se trata de binomios ni de opuestos, sino de una multiplicidad de líneas que componen la madeja en disenso, en torno a aquello que convoca una cuestión que se torna de interés o preocupación.

Un mapa que diagrame entre dos bandos las posiciones no daría cuenta de la multiplicidad que compone la controversia. De hecho, algunas posiciones hacen emerger nuevas que no estaban en la primera plana de la cuestión; y estas últimas traen consigo a su vez nuevos acuerdos y desacuerdos. Las posiciones tienden a hibridarse: quienes están de acuerdo con el mural no lo están por las mismas razones, y quienes están en desacuerdo, lo están por motivos diferentes. Esto no es asociable directamente a que la cuestión se corra, sino al hecho de que el corrimiento es lo propio de una cuestión. Dicho de otra manera, las posiciones asumidas no son más que la producción de borde que se cristaliza en función de otra posición, la cual implica.

Aquellos relatos que señalaron desacuerdo y que en esa acción hicieron emerger relatos vinculados a lo que implica conocer la historia barrial, y estos últimos a relatos que mostraron enojo por aquellos que no participan de la vida

gestiva de la cooperativa, participaron de un modo particular de hacer un mural. Este último no se confunde con pintar; *muralear* implica un enredo de ideas, pinceles, pinturas, desacuerdos, enojos, risas y conflictos. Una vez más, el mural existe en sus maneras de existir, en sus dramatizaciones, y estas últimas envuelven a quienes intervinieron en las controversias suscitadas, las cuales expresaron un mural en Flor de Maroñas.

Que sea posible decir que un mural dramatiza una reunión de diferencias y disensos, no significa que haya sido una estrategia preestablecida por el equipo universitario para trabajar sobre los desacuerdos entre vecinos y vecinas. La intención de realizar un mural permitió que memorias, usos e ideas convocaran disenso, pero el hecho de que se realizara efectivamente es el efecto de una invención colectiva, que reunió a niños, niñas, adolescentes, adultos y adultas de Nueva Estrella, Nuestro Amanecer, El Alfarero y el equipo universitario.

El diseño elaborado colectivamente dispuso cuerpos en torno a papelógrafos, donde narrativas y dibujos compusieron una sinfonía de experiencias, creencias y tensiones que Peyota - muralista de Flor de Maroñas- acompañó distribuyendo algunas pistas, sobre las que la pintada colectiva pudiera apoyarse.

El mural expresa, es decir, produce, las distancias que ponen en común a quienes habitan los bordes de Flor de Maroñas, o el centro de los efectos de la desindustrialización. En una de las tardes de pintada, un niño se queda mirando lo que aparecía en el muro y pregunta, "¿qué son esos dibujos, máquinas de excavar?," a lo que una vecina responde: "Cuando yo era chica acá donde estamos nostros estaba lleno de esas máquinas como con picos, eran de la fábrica, por eso ahí arriba dice Barlain, el nombre de la fábrica" (Notas de campo, diálogo entre un niño de Nueva Estrella y una vecina de Nuestro Amanecer, setiembre 2023).

Cuando se dice que el mural produce distancias, no se refiere a lejanías, sino a relaciones compositivas en las diferencias que cada quien implica. Lo que se teje entre un relato y otro, los recuerdos que retoman un diálogo, las posturas que los cuerpos actualizan entre sensaciones e imaginarios pueblan estas distancias produciendo una socialidad mínima barrial.

La lectura propuesta en este caso tiene que ver con poder visualizar de qué manera los relatos se relacionan o se pliegan, sin por ello considerar que un relato describe al otro o lo anula en un consenso. Incluso conceder el lugar que los gestos, las posturas, los objetos demandan tener en las continuidades ofrecidas en los relatos: "yo no entiendo nada lo que están dibujando ahí, pero les traigo agua que hace mucho calor" comenta una vecina de Nueva Estrella, "vení que yo te cuento", le dice una niña también de Nueva Estrella mientras sostiene un pincel en la mano "así se llamaba el barrio antes (le muestra Barlain) así se

llamó después (le muestra Nuestro Sueño) y después más allá ponemos como se llama ahora"; ¿cómo dejar por fuera a esa jarra de agua?

De este modo, importa aquí considerar que aquello que se dice en torno al mural, se inscribe en una producción de enunciados incrustados en regímenes semióticos, los cuales "no se confunden nunca ni con el lenguaje ni con la lengua" (Deleuze, Parnet, 2013, p.129) y materiales. Todo aquello que conglomera un enunciado requiere considerar su dimensión colectiva y heterogénea; palabras y cuerpos, signos y materiales. Cuando se dice que "los de allá no pertenecen a la cooperativa" a la vez que no se llama a su puerta para invitar a pintar, se actualiza en una sensación de congoja cuando quienes no son invitados miran a otros vecinos pintar mientras pasan por el pasaje contiguo a la fachada.

En este aspecto, ¿cómo un mural puede hacer funcionar estos regímenes de enunciación y de qué modo estos muestran maneras de existir? ¿Cuál es el interés que puede despertar una analítica enunciativa? y en este sentido ¿Es la producción de enunciados un elemento interesante para pensar la producción de lo común? ¿Es posible pensar que aquello que reúne a quienes se disponen a pintar puede funcionar en el disenso?

In-conclusiones. *Cuerpocomún; cuerpopúblico; cuerpopolítico*

Nota: Cooperativa Nueva Estrella, Pje B. Vecinas de la cooperativa cerrando jornada de pintada. Fuente: propia.

Adultos, adultas, niños, niñas, perros, escaleras, llamadas telefónicas, boletas, creencias, ideas, intenciones, conformaron un enredo interesante, es decir intrincado, a propósito de una fachada en Flor de Maroñas.

Diferentes modalidades de crear un vínculo con la *muraleada* fueron desplegándose; algunas vecinas estaban específicamente pensando en poder abastecer con agua fresca los cuerpos que al rayo del sol desperdigaban colores con pinceladas, otras fueron prestando especial atención a la comensalidad y consiguen mesas, algunos platos, entre otras cosas. ¿Dónde están las posiciones controversiales que tejieron lo que anteriormente fue nombrado como disenso, conflicto y desacuerdo?

No pareciera fiel al proceso considerar que las diferencias presentadas en las distintas posiciones en torno a la idea de realizar el mural se hayan ahogado en consensos. ¿Es posible pensar que las diferencias quedaron en cada quien, en la interioridad, y que algo del tono de lo colectivo permitió, en la exterioridad de los vínculos, solventar los conflictos? Hay aquí una coordenada para conversar.

Nota: Vecinas y vecinos pintando el muro frente a la fachada de la ex-fábrica Barlain; las mesas que se visualizan con manteles a cuadros muestran el valor de la comensalidad y las diferentes maneras de participar que la muraleada hizo emerger, setiembre 2023. Fuente: propia.

La imagen cartesiana de constitución del sujeto moderno llama a la puerta; parecería que una conformación de interioridad toma preponderancia y la conciencia y la autodeterminación hacen foco (Descartes, 2000). De este modo se consolida un binomio: individuo-colectivo, donde el sujeto es el término individual de relaciones que por definición serían de exterioridad.

Ante esta imagen de pensamiento Moderna, Spinoza nos permite pensar de otro modo; no hay tal escisión individuo y colectivo, lo singular y lo común, por el contrario, lo individuado es un corte, una síntesis relacional, que se opera en procesos del orden de lo colectivo, siendo su composición singular.

> Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos en este respecto, como una sola cosa singular (Spinoza, 2005, p. 60)

Es decir que son las relaciones las que actúan, creando de este modo una solución de *continuidad* a la cual por comodidad puede darse el nombre de *individualidad*, siempre y cuando se tenga en cuenta el valor *dividual* del asunto; es decir, aquello que contrariamente a ser indivisible, no cesa de dividirse y al hacerlo cambia de naturaleza (Deleuze, 2015).

El individuo es efectuación relacional (Deleuze, 2008) cúmulo de prácticas, es decir, es un colectivo. A su vez, y por la misma razón, no se remite a una instancia ya determinada, un posible esperando a ser realizado. Por el contrario, al no poder fijar dichas relaciones en instancias identitarias, un individuo puede definirse en acto, es potencia en acto. De este modo, la noción de individuo es antes que nada una práctica, un ejercicio y puede decirse tanto de una persona, de una hora del día o de una estación (Deleuze, 2005b).

Lo común en este paisaje implica un campo de composición relacional que configura en sus nodos expresivos modos individuantes;

> Diríamos que lo común es un reservorio de singularidades en variación continua, una materia inorgánica, un cuerpo-sin órganos, un ilimitado (apeiron) apto para las individuaciones más diversas. (Pelbart, 2016, p. 24)

Es decir que, lo común es potencia en acto que conglomera cúmulos relacionales actualizados en cuerpos, los cuales se presentan como juego de afectaciones (Deleuze, 2008); comunidad ex-plica o expresa dichos cúmulos relaciones, variables, contingentes, mutantes; los cuerpos reunidos son producidos de este modo a partir de lo que los reúne y son en su consecución participantes del modo en que la reunión se configura.

Considerando que lo que llamamos cuerpo es un modo de afectar y ser afectado, las maneras en las que una pintada o una controversia distribuyen posiciones en función de un régimen de enunciados determinado, actúa directamente en la producción de cuerpo.

Durante los encuentros de pintada, emergieron formas de expresar diferencias en las maneras de disponerse al encuentro. Por momentos, las sonrisas ante bromas realizadas a vecinas, que por lo general no aparecen en los diversos encuentros, trayendo tortas, café o agua, mostraron una modificación en el transcurrir cotidiano, "ahora que hay color aparecés", comenta una vecina a otra que no participó de los primeros encuentros y ofrece la sensación de sumarse, ahora que percibe que aquellas ideas en torno al mural, movilizadas por varias posiciones controversiales, finalmente se materializan.

Tanto las bromas como los señalamientos parecieron indicar que los cuerpos se disponen a proponer organizaciones nuevas en la distribución vincular, llevando algo para comer, o sumando manos para avanzar en la pintada. De este modo, nuevas maneras de afectar lo que sucede y de afectarse en lo que les sucede a los cuerpos tornan común a cuerpo. Este tornarse común del cuerpo invita a pensar al *cuerpocomún* -todo junto- en tanto el cuerpo dramatiza espacio-temporalmente (Deleuze, 2005c) las diferencias puestas en común; la manera de tornar las diferencias en común, desde aquí solo puede hacer notar al *cuerpocomún*. Desde esta perspectiva, a comunidad nada *falta*, ni tampoco parece vinculable a algún aspecto irrealizable (Espósito, 2012). Comunidad es un exceso, cúmulos intensivos que en su conglomeración y espesamiento expresan, es decir actualizan, un modo de encuentro entre cuerpos que se tejen diferencialmente.

Una salvedad se torna inminente: actualización no significa realización. En tanto expresión, la comunidad es actualización, y en ella potencia en acto. Si bien la extensión del presente trabajo no permite -ni es el objetivo del mismo- profundizar en este aspecto, los aportes bergsonianos pueden colaborar en crear claridad en este aspecto; "es lo real lo que se hace posible, y no lo posible lo que se hace real" (Bergson, 1936, p.88). Es decir, los posibles no están prefijados, no esperan al acontecimiento que los distribuye, sino que por el contrario se dan al tiempo de lo acontecimental, en una relación de inmanencia. Un posible rizomático que efectúa su potencialización (Deleuze, Guattari, 2015).

> Si se dice que lo real se asemeja a lo posible, ¿no es de hecho porque se ha esperado a que lo real se haga con sus propios medios, para "retroyectar" una imagen ficticia, y pretender que desde siempre era posible, antes de hacerse? En verdad no es que lo real se asemeje a lo posible, sino que lo posible se asemeja a lo real, y esto porque se lo ha abstraído de lo real una vez hecho, se lo ha extraído arbitrariamente de lo real, como un doble estéril. Desde entonces ya no

> se comprende nada, ni del mecanismo de la diferencia, ni del mecanismo de la creación. (Deleuze, 2017, p. 94)

Pensar que *cuerpocomún* implica cierta "morphosis corporal propia de las singularidades intensivas mutantes" (Teles, 2002, p.117), demanda tomar un *hacer-comunidad* como un modo de encuentro entre diferencias actualizadas en las tramas afectivas de cuerpos reunidos. ¿Qué es lo que reúne *estos* cuerpos?

Aquello que reúne los cuerpos es la cosa pública; cuestiones de interés o preocupación, conflictos o festividades, en cualquier caso, cada quien, cada cuerpo, se teje en las diferentes modalidades de dramatizar existencialmente ideas, creencias, imaginarios, intereses. Como propone Latour (2016) siguiendo a Heidegger (1994) *la cosa* es reunión, y en tanto tal *praxis*, acción colectiva que singulariza un modo de encontrarse, afectivo y en tanto tal, corporal; *Cuerpopúblico.*

En la invitación a realizar la *muraleada* las controversias hacen notar posiciones en aquellos aspectos que vecinos y vecinas son conmovidos y que tienen acceso a la socialidad barrial; no estar de acuerdo con un mural porque la directora de la cooperativa vive en frente, coloca a discusión las relaciones de poder que pasan por los cuerpos; considerar que haya quienes pueden participar y quienes no, muestra el lugar que tienen vecinos y vecinas que no participan de la cooperativa desde sus inicios; sentir que la invitación al mural "no es para nosotros" implica la manera en la que la cooperativa diagrama el espacio y la movilidad urbana, quienes pueden pasar y quienes no. En definitiva, lo que se expone es una manera de hacer notar diferencias que están implicadas en la producción de lo público y junto a ello modalidades inventivas de creación de escenarios políticos.

La manera en la cual dicha reunión se despliega, las estrategias trazadas para transitar tensiones u organizar una celebración, implica un modo relacional particular, demanda un *hacer-con-las-diferencias* determinado. Este hacer o anteriormente praxis, es tomada aquí como política y permite un corrimiento a las formas habituales de lo político. La no preexistencia de maneras de hacer en el encuentro, de gestionar la vida, provoca el ingreso de lo acontecimental propio de la reunión, del encuentro entre cuerpos, como elemento primordial de dichas maneras de gestionar, organizar, tejer, el encuentro; *cuerpopolítico.*

Ahora bien, en este contexto, ¿Qué significa participar? intervenir en el transcurso de una controversia. Tener la posibilidad de modificar el despliegue en el cual las diferencias van tomando cuerpo en el encuentro. Esto trae varios efectos, pero uno implica que no es necesario estar presente en el momento de tensión para participar, ni tampoco asegura la presencia la participación. Se despliega todo un *hacer-cuerpo-participativo.* si retomamos nuestra coordenada en tanto

cuerpo es capacidad de afectar y ser afectado, se dirá que, ingresar o pervertir, hacer tambalear regímenes enunciativos particulares es inmediatamente participar. Cuando una vecina viene a pintar un mural considerado de otra barrialidad, crea una posición que incide directamente en el despliegue controversial de los regímenes enunciativos que sostienen la tensión de que pintar el mural es tarea de unas y no de otras. El relevo de pinceles y colores, la conversación entre cuerpos que se paran contiguos para rellenar un diseño, no necesariamente agotan la distancia topológica;

> No existe una relación geométrica de exterioridad absoluta entre un "aparato causal" y un "cuerpo efectuado" (...) sino más bien, una dinámica topológica en curso, que envuelve el espacio-tiempo sobre sí mismo, como resultado del hecho de que los aparatos de producción corporal (que son en sí mismos fenómenos) son (también) parte de los fenómenos que ellos producen. (Barad, 2003, p. 826)[8]

Participar en este sentido significa producir, modificar, pervertir el curso de una acción. Este aspecto es quizá el que pone en consideración todo un despliegue en la política espacial y su segregación operada por la máquina urbana. Vecinos, vecinas, jarras de agua, historias barriales, intervinieron en una dimensión política creando estrategias para encontrarse en el disenso participando en la performatividad de la polis en los bordes de la urbanidad.

Resistir. Hacer la cosa pública, intervenir en las cuestiones de interés o preocupación y configurarse en el enredo entre cuerpos, con el objeto de interferir en las disposiciones habituales, homogeneizantes y aplastantes de la política neocolonial donde las mismas estructuras se ponen a funcionar sin considerar las diferencias emergentes de maneras de diferir.

Esta tónica de disminuir la velocidad ante el disenso, de no subestimar las diferencias intentando desprestigiarlas ante dispositivos de consensos generalizables, asume un ethos cosmopolítico (Stengers, 2014). Es decir, no saber de antemano de qué manera producir mundo común, cómo las diferencias productivas compondrán mundo. Más que gestionar u organizar respuestas ante conflictos emergentes, lo que insiste son preguntas en torno a la manera en la cual, el colectivo heterogéneo de entidades multimodales que participa podrá inventar modalidades políticas de acceso a lo común que acontece empujado por una cuestión de interés.

Mirar el proceso desde estas modalidades inventivas implica considerar posiciones, movimientos, retraimientos, de aquello que actúa en torno a una controversia, empujando al desafío de evitar resolver las diferencias en tensión sobre un esquema previamente estipulado como suele ser un modelo dialéctico: alguien plantea una tensión, otro plantea una respuesta, entre todos reúnen planteos y consensos.

Un mural en la ciudad, entre tantos otros, en los bordes de un barrio consolidado que a su vez se diagrama en consecuencia de la expansión de mancha urbana montevideana, arrastrando consigo los efectos de una matriz que reproduce desigualdad, propone de este modo, pensar maneras de crear escenarios políticos que no prefijen una sola manera de convivir. La *muraleada*, hace pensar diseños de ambientes para la vida constitutivos de la polis, de la dimensión política de producción ciudadana, que no ahoga las discrepancias, disensos o conflictos, sino que parecería construir con ellos. En este aspecto es necesario considerar que la *muraleada* no es una excusa, un accidente o una alternativa, sino parte constitutiva de este escenario, en Flor de Maroñas, que trabajó sobre las diferencias y en un modo de encuentro que demandó pensar el *cuerpocomún, cuerpopolítico y el cuerpopúblico*.

Referencias

BARAD, KAREN (2003). "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Gender and Science: New Issues* Vol. 28, No. 3. pp. 801-831.

BERGSON, HENRI (1936). *El pensamiento y lo movible.* Santiago de Chile, Chile: Ediciones Ercilla.

BERTINO, MAGDALENA (2009), "La industria textil uruguaya (1900-1960)" *América Latina en la Historia Económica*, N.º 31, (99-126).

BORONAT, YOLANDA (2009). "Contexto histórico-urbanístico de los barrios Maroñas y Peñarol" En: J. Di Paula y S. Romero (eds.) Producción familiar, intergeneracional e informal de vivienda. Estudio interdisciplinario (pp. 42-63) Montevideo: REAHVI-CSIC-UdelaR.

BUTLER, JUDITH. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

CORREA, GONZALO (enero 2019). *Variaciones de la carne: tecnología, política y animalidad. Una exploración desde la Psicología Social.* Trabajo presentado en Seminario Internacional, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

DELEUZE, GILLES (2005). *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____(2005b). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Buenos Aires: Cactus.

_____(2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Valencia: Pre-Textos.

_____(2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.

_____(2008). *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cactus.

_____(2017). *El bergsonismo.* Buenos Aires: Cactus.

DELEUZE, GILLES. PARNET, CLAIRE (2013). *Diálogos.* Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, GILLES. GUATTARI, FÉLIX. (2015) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, GILLES. GUATTARI, FÉLIX. (2019). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

DESCARTES, RENÉ (2000). *Meditaciones metafísicas.Con objeciones y respuestas.* Madrid: Alfaguara.

DESPRET, VINCIANE (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios.* Buenos Aires: Editorial Cactus.

ESPOSITO, ROBERTO (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

FALS BORDA, ORLANDO (1999). "Orígenes universales y retos actuales de la IAP" *Análisis Político, Sept/Dic*., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. IEPRI, 71-88

_____(2002). "Tensiones en la investigación y cambio de paradigmas: intercambio con matemáticos" *Análisis Político, Num. 46*, 191-197.

GUATTARI, FÉLIX (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.

GHISO, ALFREDO, (2014) *La investigación acción participativa en el hacerse de los sujetos.* Recuperado de: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/208442/mod_resource/content/0/LA_IAP_EN_EL_HACERSE_DE_LOS_SUJETOS_recurso_propio_unidad _3.893_4_.pdf

GUTIERREZ, RAQUEL (2017). *Horizontes comunitarios-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

HARAWAY, DONNA. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno.* Bilbao, Edición Consonni.

HEIDEGGER, MARTIN (1994). ¿Qué es una cosa? en: *Conferencias y artículos.* Barcelona: del Serval.

INGOLD, TIM (2000). El diseño de ambientes para la vida. en: VV.AA, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología.* Montevideo, Ediciones Trilce, p. 19-34.

LATOUR, BRUNO (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

_____(2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires: Manantial.

_____(2010). "Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência" En: Objectos Impuros: Experiências em Estudas sobre a Ciência. Nunes, J. Roque, R.

_____(2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos.* Buenos Aires: Paidós.

_____(2014). "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ülrich Beck" *Rev. Pléyade* (14) pp.43-59.

_____(2016). "Del realpolitik al dingpolitik - o de cómo hacer las cosas públicas" *Acta Sociológica.*No71. pp.13-50.

_____(2019). "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política". *Cuadernos de Otra Parte,* pp.67-76. http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/124-GAIA-SPEAP-SPANIS Hpdf.pdf

LAVAL, CHRISTIAN. DARDOT, PIERRE (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

MOL, ANNEMARIE (1999). "Ontological Politics. A Word and some questions" En: Law, John e Hassard, John (org.) (1999) Actor Network Theory and After, Blackwell/The Sociological Review.

PELBART, PETER (2009). Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad (S. García Navarro y A. Bracony, Trad.). Buenos Aires: Tinta Limón.

RODRIGUEZ, ALICIA (2019). *Producción del espacio residencial y formaciones subjetivas en barrios populares de Montevideo (Uruguay) en la urbanización capitalista neoliberal. Sentidos de pertenencia y alteridades en el barrio Flor de Maroñas.* (Tesis de doctorado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

_____(2023). "Producción de conocimientos y prácticas integrales territoriales" En: *Universidad y territorios interpelados.* pp.137-158. Montevideo, Uruguay: Ediciones Universitarias, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (ucur).

SPINOZA, BARUCH (2005). Ética demostrada según el orden geométrico. La Plata, Argentina: Terramar.

STENGERS, ISABELLE (2014). "La propuesta cosmopolítica" *Rev. Pléyade* (14) pp.14-71. 2014.

SVAMPA, MARISTELA. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias.* Universidad Nacional de Guadalajara.

SVAMPA, MARISTELA. VIALE, ENRIQUE (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo.* Buenos Aires, Siglo XXI editores.

TELES, ANNABEL (2002). Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política. Buenos Aires: Altamira.

VARELA, FRANCISCO (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales.* Barcelona: Gedisa.

VENTURINI, TOMMASO (2010). " Driving in magma: how to explore controversies with actor-network theory". *Public understanding of science, 19(3),* 258-273. doi: doi:10.1177/0963662509102694.

WIESENFELD, ESTHER (2000). "Entre la prescripción y la acción: la brecha entre la teoría y la práctica en las investigaciones cualitativas" *Forum: cualitative social research, 1(2)*, Art. 30. Recuperado de http://www.cualitative-research.net/index.php/fqs/articleview/1099/2419

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 135-160. UADY. ISSN: 2448-5241.

Las lógicas del tiempo en la vejez: una mirada de residentes mayores desde una residencia colectiva

The logics of time in old age: a view of elderly residents from a senior residence

Diana González Rodríguez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Resumen:

Este artículo[1] de investigación analiza la experiencia temporal que atraviesa el proceso de envejecimiento y vivir en colectivo, a partir de la perspectiva de las personas adultas mayores de una estancia de cuidados en la ciudad de Puebla, México. Basado en un análisis exploratorio con enfoque cualitativo en la recopilación de narrativas sobre los usos del tiempo, individuales y colectivos, que constituyen la forma en la que se abstrae, construye y legitima socialmente el habitar, mediado por un sistema de normas y los efectos vividos durante la pandemia sanitaria por COVID-19. Esta investigación apunta a los estudios contemporáneos del tiempo social, en relación con el proceso de institucionalización en la vejez, lo que constituye los elementos que son parte de vivir junto a otros, mientras se envejece.

Palabras clave: Antropología del tiempo, personas adultas mayores, pandemia COVID-19, construcción social de la realidad, vejez, etnografía.

Abstract

This research article analyzes the temporal experience that goes through the process of aging and living collectively, from the perspective of older adults in a nursing home in the city of Puebla, Mexico. Based on an exploratory analysis with a qualitative approach to the collection of narratives on the uses of time, individual, and collective, which constitute the way in which inhabiting is abstracted, constructed, and socially legitimized, mediated by a system of norms and the effects experienced during the health pandemic by COVID-19. This research points to contemporary studies of social time, in relation to the process of institutionalization in old age, which constitutes the elements that are part of living together with others, while aging.

Keywords: Anthropology of time, elderly people, COVID-19 pandemic, social construction of reality, Old age, ethnography.

1 Este trabajo de investigación se presentó en el marco del XXVIII Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA), realizado del 11 al 15 de julio de 2022 en Teziutlán, Puebla.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.505
https://orcid.org/0000-0002-9364-7297
diana.glz.98@outlook.com

Recepción: 09 de julio de 2024 | Aceptación: 27 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción

El concepto del tiempo ha sido una interrogante para la ciencia, dado que el análisis ha llevado a encontrarse con áreas del conocimiento desde: la astronomía, biología, química, geología, física, psicología, historia, filosofía, sociología, las neurociencias, etc.

Así, el tiempo forma parte de la manera en la que se da sentido a la realidad, puesto que es un elemento fundamental para tener una perspectiva amplia del mundo que nos rodea y que se vincula con el espacio para explicar la distribución espacial, y todo ello, apunta a reconocer dónde y cuándo están ocurriendo determinados fenómenos sociales (Martí, 1988).

Si bien Carbonell (2004) propuso un marco inicial de los estudios etnográficos en torno al tiempo en cuatro grandes líneas analíticas, investigaciones posteriores han enriquecido este campo. A continuación, se presentan los principales enfoques que han guiado el análisis antropológico del tiempo basado en Carbonell (2004) y Vargas (2007):

- Funcionalismo: En este enfoque, se encuentran los trabajos de Durkheim (1995), Malinowski (1973, Hubbert y Mauss (1929 y 1979). Donde el tiempo se concebía como una dimensión ordenadora de la vida social, vinculado a ritos, calendarios y ciclos productivos. Para estos autores, el tiempo cumplía una función organizativa y cohesiva dentro de las sociedades.
- Estructuralismo: En este enfoque Evans-Pritchard (1977) parte del estudio sobre los Nuer, introduce la idea de que el tiempo no es universal, sino que diferentes culturas lo conciben y lo viven de formas diversas. En este estudio, se introdujeron los conceptos "tiempo ecológico" en el cual las condiciones ecológicas influyen en la vida social de las y los nuer; mientras el "tiempo estructural" hace referencia a los hechos vividos en el pasado basado en la memoria social y la organización de eventos significativos para la comunidad. Con lo que el calendario es una relación entre un ciclo de actividades y un ciclo conceptual de la estructura social de la comunidad.
- Enfoque interpretativista: Clifford Geertz (1990) puso énfasis en los significados simbólicos del tiempo en rituales y representaciones culturales. El tiempo se interpreta como un lenguaje que comunica valores, jerarquías y transiciones, tomando como análisis el calendario balinés, comprendido como un sistema complejo que regula ciclos independientes, asociados a cualidades y significados para combinarse entre sí, lo que representa el ordenamiento de las relaciones sociales a través del calendario.

- Estudios contemporáneos: En etapas más recientes, el interés se ha desplazado hacia cómo los actores sociales manipulan, negocian y resignifican el tiempo. Una de las exponentes de este argumento es Carol Greenhouse (1996) proponiendo que "el tiempo no necesariamente tiene un carácter progresivo ni lineal, sino también es un instrumento político (...) que las élites tratan de imponer a las clases subordinadas, las cuales oponen a ese control diversos tipos de prácticas de resistencia" (Vargas, 2007, p. 53).
- Estudios interdisciplinarios: Iparraguirre y Ardenghi (2011) presentan cómo el tiempo requiere de una visión interdisciplinar entre Física y Antropología. En el cual, hacen una distinción entre los términos "Tiempo y Temporalidad": el primero hace referencia a "un fenómeno intrínseco a todo ser humano, en cambio, la temporalidad adquiere un carácter cultural en tanto depende de una experiencia en contexto y, por lo tanto, conforma una interpretación situada en un momento socio histórico (Iparraguirre y Ardenghi, 2011, p. 252). En el cual, el tiempo como fenómeno desde la Física y las temporalidades de los grupos culturales coexisten, donde la interdisciplinariedad contribuya a repensar la dinámica, estructura e incorporar nuevos conocimientos sobre el devenir que permitan comprender datos etnográficos distintos al sistema de pensamiento del antropólogo.

A partir de este recorrido teórico, el presente artículo de investigación se propone analizar cómo se configura la experiencia temporal desde la perspectiva de personas adultas mayores, residentes de una estancia de cuidados en la ciudad de Puebla, México. El estudio se fundamenta en la perspectiva cualitativa, en la recopilación de narrativas en torno a los usos del tiempo, individuales y colectivos, reflejando los fines del habitar y los efectos transcurridos a raíz de la pandemia por COVID-19, apuntando a actores y experiencias particulares.

Vejez institucionalizada y tiempo: una revisión conceptual

Tomando como punto de partida la transición demográfica en el mundo, la región latinoamericana y del Caribe vislumbra cambios poblacionales con una progresiva disminución de mortalidad infantil y fecundidad, el aumento en la esperanza de vida y el aumento de las poblaciones mayores de 60 años, haciendo evidente que los países latinoamericanos envejecen (Montes de Oca, 1994). No obstante, cada región presenta particularidades que las distinguen, basadas en la velocidad en cuanto al proceso de envejecimiento y la diversidad de situaciones entre cada localidad (CEPAL en Huenchuan, 2018).

El proceso de envejecimiento en la región se explica bajo los grandes cambios demográficos que han influido en la población latinoamericana y del

Caribe. En primera instancia es el rápido descenso de la fecundidad en la segunda mitad del siglo XX, lo cual tuvo como parteaguas los cambios culturales en la adopción de métodos anticonceptivos, la inserción de las mujeres al trabajo, el acceso a la educación, los procesos de migración a las ciudades, la disminución de la mortalidad infantil y los cambios en torno al ideal de la familia (Huenchuan, 2018). En segunda instancia, el avance de la atención médica ha contribuido en la prevención de enfermedades, reflejo de ello es que en los últimos 55 años se han ganado 17 años de vida.

En el contexto mexicano, entre las principales localidades envejecidas se encuentran: Iztapalapa, en la Ciudad de México, con 262 mil personas mayores; Guadalajara, con 239 mil en Jalisco; Ecatepec, en el Estado de México, con 22 mil; la zona metropolitana de Puebla, con 215 mil, y la Gustavo A. Madero, con 203 000 en la Ciudad de México (INEGI, 2020).

Con el escenario planteado, el trabajo de investigación se enlaza con la perspectiva de la fenomenología de la vejez, puesto que dicha corriente teórica impulsada desde los años setenta y ochenta, busca comprender los significados de la etapa de vejez y envejecimiento, a partir de las experiencias de los propios sujetos envejecidos, partiendo de un nivel microsocial vislumbrando la identidad, los sentimientos, las relaciones sociales, y en sí, el modo de actuar en el mundo mientras se envejece (Robles, Vázquez, Reyes y Orozco, 2006).

De tal manera que, la presente investigación se propone construir la relación conceptual entre la vejez, el tiempo y el contexto institucionalizado de las residencias colectivas. Partiendo de una revisión general de los estudios del tiempo en las ciencias sociales, se hallaron tres perspectivas en la investigación social.

a) Tiempo e historia

Se problematizan los procesos socio históricos examinados en el campo de la historia, que reflejan el vínculo entre tiempo y sociedad, puesto que la concepción del tiempo se encuentra ligada a las mentalidades del grupo y el contexto histórico, ubicando los aportes de Fernand Braudel (1989), Norbert Elías (1989) y Jacques Le Goff (1991).

Fernand Braudel examina el tiempo histórico en distintas velocidades: la lenta geohistoria, la larga duración de las estructuras y la rapidez de las coyunturas. Esto cuestiona cómo las civilizaciones se mueven en el tiempo y a qué ritmo, integrando nuevos elementos a lo largo de una historia total; Norbert Elías sitúa el estudio del tiempo en la sociología del conocimiento, destacando su papel como símbolo que coordina la existencia humana (Guerra, 2005); Jacques Le Goff analiza cómo la concepción del tiempo está ligada a contextos históricos y a las mentalidades de los grupos humanos. Este enfoque incluye desde las edades

míticas hasta la escatología judeocristiana, recurriendo a la memoria ligada a la oralidad y escritura. No obstante, también reconoce que el dominio del calendario implica el control del tiempo y la vida social, manifestando relaciones de poder a través del manejo de jornadas laborales y tiempos de ocio.

b) El análisis historiográfico

En diálogo con la filosofía y la historia, Paul Ricoeur (1982) recurre a la articulación de la narrativa para constituir el tiempo humano, en el que intercambia una serie de discusiones con filósofos como San Agustín, Aristóteles y Heidegger para responder ¿qué es el tiempo? De modo que, la narrativa y temporalidad están estrechamente ligadas, debido a que el lenguaje conforma la narratividad, y está a su vez creando un referente en el tiempo.

c) Las prácticas socioculturales del tiempo

Se presentan diferentes escenarios que se proponen discutir la dimensión temporal como un objeto de estudio, en el que se halla el abordaje de Michel Foucault (2009) bajo el esquema del tiempo disciplinario, que refuerza las relaciones de poder y su impacto en los cuerpos individuales bajo mecanismos como la disciplina, vigilancia, imposición de ritmos y actividades que constituyen al régimen disciplinario para fabricar individuos sometidos, ejercitados y dóciles.

Abilio Vergara y Ricardo Pérez (2010) llevan a cabo un análisis entre el tiempo y la memoria a través de la música de Rockdrigo[1] donde la retórica de la música sitúa en una serie de situaciones cotidianas, de modo que, el tiempo se representa como un vaivén, llevando a la reflexión ¿dónde, con quién y con qué objetivo podemos conectarnos con los otros, es decir del tiempo instituido y del colectivo? Asimismo, los cuestionamientos de Robert Levine (2006) plantean una geografía del uso del tiempo, bajo la cuestión: ¿el tiempo varía de cultura a cultura, o de persona a persona? Puesto que se convierte en un reflejo de nuestros lazos, de la sociedad en la que vivimos y los esquemas culturales que son parte de la construcción social de la realidad.

La construcción social de la vejez institucionalizada

Con fines de esta investigación, se retoma el aporte de Berger y Luckmann (2003) desde la sociología del conocimiento, definen que la institucionalización es la manera en la que se construye el conocimiento en un contexto dado para interpretar la realidad social. Este proceso está sujeto a la habituación, es decir a la repetición de actividades, convenciones sociales, usos del lenguaje y marcos de actuación

1 Él fue un músico mexicano, nacido en Tampico, tuvo su influencia en el rock en México, retrató en la música una manera de narrar la vida en una urbe como es la Ciudad de México.

que instauran un sistema social que los participantes reconocen a modo de reglas y se transmiten en la interacción cotidiana (Berger y Luckmann, 2003; Pérez, 2016).

Tal como señala Pérez (2016), "la institucionalización refiere a las formas en las que se construyen las realidades sociales mediante la aprehensión tanto de una primera socialización como de una posterior que se internaliza a partir de diferentes organismos socializadores" (p. 30). En este sentido, se encuentran los marcos espacio temporales institucionalizados que corresponden a una serie de pautas que se comparten, legitiman y negocian, internalizándose en el uso de calendarios, ciclos festivos, conmemoraciones, etc., que en conjunto aluden a los procesos de institucionalización del tiempo.

Donde se puede comprender que la institucionalización del tiempo, en principio, es una adopción de las normas instauradas en el habitar colectivo, como los horarios de comida, descanso o de visitas. Sin embargo, también adquiere una dimensión abstracta cuando se considera que estas pautas temporales no solo estructuran las actividades cotidianas, sino que también reflejan un control y regulación de la temporalidad en el que se establecen ritmos y ciclos de repetición bajo una lógica de regularidad, precisión y puntualidad (Foucault, 2009).

Puesto que las actividades y los horarios regulados son indicadores de una disciplina que organiza la vida en función de tiempos y espacios determinados. De este modo, la institucionalización del tiempo no solo es una regularidad externa, sino un proceso de control disciplinario que marca la experiencia individual y colectiva.

Dando cuenta de que, la vejez institucionalizada es una construcción social que organiza el cuidado de las personas mayores dentro de marcos formales, bajo la lógica de protección frente al mundo exterior. En estos espacios convergen los fines institucionales, las trayectorias individuales y las necesidades propias del envejecimiento. No obstante, esta forma de habitar se estructura desde un régimen disciplinario que regula el tiempo, el espacio y las interacciones, configurando una vida cotidiana marcada por la vigilancia, la rutina y la normatividad (Goffman, 2009; Foucault, 2009).

Así, los entornos residenciales se constituyen en híbridos entre comunidad y organización, donde la experiencia del envejecimiento se encuentra mediada por lógicas de control que reproducen un tiempo institucional reglado y una espacialidad jerarquizada, estos marcos permiten manifestar los significados, experiencias y sensaciones de quienes comparten el habitar durante la vejez.

Método y técnicas de la investigación

Partiendo de la interrogante, ¿cómo se estudia el tiempo social? El abordaje metodológico de la investigación parte del enfoque etnográfico, que es una manera de acceder a la realidad social, en el cual se encuentra un tejido de relaciones sociales, que permiten interpretar las acciones, las representaciones del mundo y los pensamientos que se comparten en cada colectividad.

Guber (2001) señala que el método etnográfico es el producto que el investigador construye tras una estancia de trabajo de campo, todo esto se constituye en una evidencia de tipo texto, a lo que se conoce como la etnografía como un argumento científico que busca responder a una interrogante teórico-social y cultural tomando en cuenta las perspectivas de los habitantes del lugar, reconociendo la diversidad de expresiones humanas. De tal manera, que contribuye a desentrañar los significados asociados al tiempo, teniendo importancia el corte cualitativo en la profundización de las interpretaciones en torno al habitar institucional, retomando los aportes en torno a la metodología del registro del tiempo con Delfino (2009): el diario de actividades combinado con entrevistas semiestructuradas y la observación del investigador, directa y participante.

Se llevó a cabo un trabajo de campo mixto desde agosto de 2019 a diciembre de 2020. En cuanto a la temporalidad presencial, se realizaron interacciones con la comunidad de la residencia, desde los roles de voluntaria y estudiante en la integración a las rutinas cotidianas de la estancia. Donde se empleó la observación directa y participante[2], para ajustar el diario de campo con las actividades realizadas a lo largo del día y las semanas durante el trabajo de campo. Por lo cual se obtuvieron pláticas informales con la comunidad que se concentra en la Fundación Gabriel Pastor, reflexionando diferentes usos temporales con los actores que convergen en la institución.

Para la recolección de datos se empleó un diario de actividades en el cual se llevó a cabo un registro por semana, de acuerdo con categorías como participantes, tipo de actividad, en qué momento del día se realizó y si tuvo una duración específica. Y se combinó el registro con entrevistas semiestructuradas con la función de indagar los usos del tiempo, estos "tienen la ventaja de poder sacar a la luz la participación en actividades poco frecuentes, secundarias o de duración muy corta, que no aparecen en los calendarios, pero aluden a las emociones vividas en los distintos tipos de actividades" (Delfino, 2009, p. 214).

2 Se emplearon ambas técnicas para entender cómo se articulan los usos temporales, en primer lugar, se utilizó la observación directa hasta que pude ser partícipe en diversas actividades que corresponden a los tiempos de ocio, en el cual se hicieron visibles diversos elementos que configuran la experiencia temporal.

Ante la coyuntura sanitaria, se replanteó el trabajo de campo en modalidad virtual, en el empleo de herramientas de la etnografía digital, teniendo como base el acercamiento desde las redes sociales, en el cual se realizó un seguimiento de la página de Facebook de la institución para apuntar a los cambios temporales a partir de la pandemia, en el cual se hizo alusión a los momentos previos y durante el confinamiento, en el cual se crearon alternativas para acompañar en la distancia.

El lugar de estudio fue la casa de descanso para personas adultas mayores, Fundación Gabriel Pastor, inaugurada el 15 de julio de 1956 en la ciudad de Puebla, reconocida en la urbe por los servicios de calidad que se ofertan a las poblaciones envejecidas, teniendo como ubicación la calle 37 poniente No. 709, colonia Gabriel Pastor en la ciudad de Puebla, México. En el momento de la realización de la investigación, la residencia contaba con 70 habitantes, que tuvieron un rango de edad de 70 a 98 años, siendo notable la presencia de mujeres en su mayoría. Mientras que el personal resaltaba por ser en su totalidad 41 trabajadores, entre los servicios médicos, la enfermería, el área de fisioterapia, el personal de intendencia, cocina, el mantenimiento, y la vigilancia, donde predomina el trabajo de las mujeres Por lo que, la residencia ofrece una diversidad de insumos a los habitantes, relacionando a la vejez como una etapa de descanso prolongado.

En el estudio, participaron 10 personas adultas mayores, residentes de la casa de descanso, que tenían un rango de edad de 73 a 98 años. Siendo nueve mujeres participantes y un varón. Varias de ellas contaban con algún grado de dependencia física empleando bastones, andaderas y sillas de ruedas. Además, no todas las personas mayores son originarias del estado de Puebla, pero llegaron a la ciudad para tratar problemas de salud e incluso ingresarse en la fundación. Y se encontraron grados diferenciados de acceso a la educación, ya que algunos contaban con el nivel de primaria, secundaria o tuvieron grados avanzados contando con una carrera técnica o licenciatura.

Descripción de los espacios

Para contextualizar al lector acerca de los diferentes espacios de la institución, se presenta a continuación una breve descripción de los principales lugares que conforman la residencia.

El acceso a la institución se realiza por una caseta de vigilancia, donde las personas externas registran su visita. La administración y la oficina de la dirección se encuentran en un edificio apartado del resto de las instalaciones.

La entrada principal está marcada por una rampa que facilita el acceso, y a un costado se localiza el auditorio. Además, la residencia está rodeada por un amplio jardín con bancas y senderos, utilizados para caminar o tomar el sol. Durante el periodo de investigación, la institución contaba con dos edificios de dos pisos en funcionamiento, además de una serie de departamentos individuales destinados a residentes temporales.

A continuación, se describen los espacios principales donde ocurren las interacciones cotidianas.

Comedor: Ubicado a la izquierda de la entrada, el comedor es un espacio clave para la convivencia diaria. Aquí se sirven los alimentos en horarios establecidos: desayuno a las 9:00 am, comida a las 2:00 pm y merienda a las 6:30 pm. Aunque el personal cuenta con un horario distinto, su labor principal en este espacio es acompañar y apoyar a los residentes durante las comidas. En fechas especiales, el comedor también se convierte en un lugar de reunión para trabajadores, residentes, familiares y visitantes.

Sala principal. "El hall principal". Es una amplia sala que se encuentra justo al ingresar a la residencia. Su tamaño y disposición permiten organizar actividades colectivas y eventos, como visitas escolares, presentaciones musicales o celebraciones de fechas conmemorativas. De esta manera, el hall equipado con sillones y suficiente espacio es un espacio que condensa la dinámica institucional y comunitaria de la residencia.

Sala de visitas: Después del hall, se accede a una sala alargada con sillones, mesas para juegos como lotería o dominó, y una televisión que se reubicó para fomentar un ambiente más ameno. Este espacio permite ver películas, escuchar música o ver noticias, promoviendo la interacción entre los residentes.

Capilla: Es un espacio destinado a la espiritualidad y el recogimiento. Los residentes asisten colectivamente los martes y viernes de 4:00 a 5:00 pm para rezar. También se utiliza de manera individual por quienes desean hacerlo en otros momentos, siendo un lugar que tiene un significado emocional y simbólico, vinculado al sentido del tiempo sagrado.

Pabellones: Están divididos en dos áreas; el pabellón 1, conectado con el hall, está destinado a residentes que solicitan habitaciones individuales, y alberga tanto a hombres como a mujeres. El pabellón 2, también mixto, acoge a quienes comparten habitación. Cada pabellón cuenta aproximadamente 14 cuartos, situados por ambos lados, cuentan con sillones donde los residentes conviven entre ellos y con el personal, de manera que cada pabellón constituye la dimensión personal de sus habitantes, puesto que al estar conectados a sus cuartos buscan

darle un sentido propio, llevando fotos, imágenes religiosas católicas, u otros elementos convirtiéndose cada cuarto en su pequeño hogar.

Resultados[3]

A partir de los conceptos mencionados, la convención social de la experiencia temporal se interrelaciona con la vejez institucionalizada, dado que el contexto colectivo se compone de normas que dan sentido a la estancia, en el cual se vislumbran cuatro ejes de análisis: a) el sistema normativo y las lógicas del tiempo institucional; b) la función del entretenimiento y la administración de los tiempos colectivos; c) los significados asociados al tiempo y la vejez, y d) los efectos de la pandemia en el sistema temporal.

a) El sistema normativo y las lógicas institucionales

Para entender la manera en la que se sujeta el tiempo en el habitar institucional, se recurre al análisis de Foucault (2009) que tiene como punto de partida a la prisión como institución social que refuerza las relaciones de poder en los cuerpos bajo mecanismos como la disciplina y vigilancia, para fabricar individuos sometidos. En este sentido, el tiempo es atravesado por las múltiples relaciones de poder, donde el panóptico actúa como un dispositivo para regular que todas las actividades se lleven a cabo en el ritmo preestablecido, ya sea en la disposición en series como los horarios y calendarios, que se enfocan en la necesidad de vigilar, controlar y supervisar la obediencia del individuo, estableciendo así una economía del tiempo.

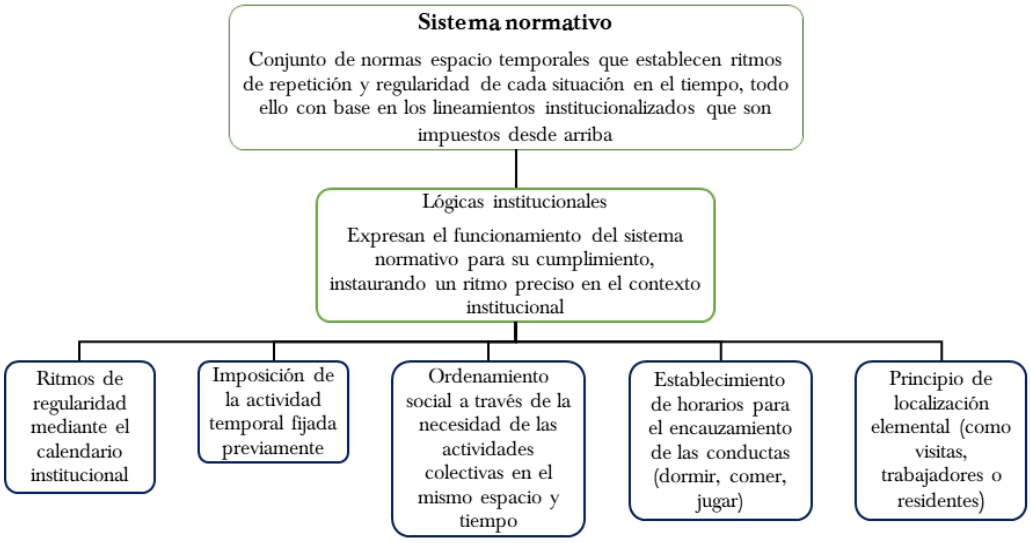
De manera que las lógicas institucionales despliegan el funcionamiento del sistema normativo bajo elementos como: la imposición de ritmos y la instauración de la rutina mediante el calendario institucional; el ordenamiento social a través de las actividades colectivas, y el principio de localización elemental situando a cada actor en el espacio disciplinario, ver gráfico 1.

Por lo anterior, este espacio se convierte en "un contexto desconocido al que tendrán que adaptarse a nuevos estilos de vida, que van desde contar con horarios para la alimentación, dormir, recreación, para pasar con las personas con quienes deciden y pueden convivir, adaptándose a ruidos y rutinas impuestas" (Ramírez, 2019, p. 187).

Por consiguiente, la estructura temporal se basa en la noción de "la hora", encontrándose distintos usos en torno a ello, como la hora del baño, de la comi-

3 En el siguiente apartado se mantendrá el anonimato de las personas entrevistadas, mencionando solamente la edad en el momento en que participaron en la investigación.

da, de la fiesta o de las visitas. De manera que conlleva un aspecto de ciclicidad "en la sucesión de determinados momentos que se van repitiendo según los días, semanas, meses, años, por lo cual la máxima expresión de esto es a través del calendario" (Martí en Aguirre, 1988, p. 644). En el cual, se disponen de "actividades sucesivas que permiten que el poder haga toda una fiscalización de la duración: posibilidad de un control detallado y de una intervención en cada momento del tiempo" (Foucault, 2009, p. 184).



Gráfica 1. *Estructura del tiempo institucional.* Fuente: elaboración propia basada en Goffman, 2009; Foucault, 2009.

De este modo, las lógicas del tiempo institucional se caracterizan por normar los usos temporales, a través de la separación de cada momento del día, con lo que existe un ordenamiento de lo que se espera que debe ser una institución para la vejez, teniendo como eje la implementación de un calendario que da seguimiento a cada ocupación seguida de la siguiente.

Como una mujer de 87 años narra lo que hace en día cotidiano, dando cuenta de la uniformidad de la rutina y la disposición para hacer actividades en colectivo.

> Lo primero que hago es desayunar, luego hay terapia grupal y misa. Después, cada uno tiene terapias personales, los lunes, miércoles y viernes tenemos taichí (ejercicio físico), también vienen grupos como las damas voluntarias los martes y jueves. La comida siempre es a las 2 pm, y tenemos terapia los miércoles de 3 a 4 de la tarde.
>
> Algunos días hay eventos constantes, porque llegan escuelas y vienen niños para jugar, otros días dan pláticas como la semana pasada que vinieron a hablar

> sobre salud, diabetes y la hipertensión. Por último, a las 6 y media nos llaman para la merienda (Mujer de 80 años, comunicación personal, Puebla, Pue., 27 de febrero de 2019).

Por lo cual, el sistema normativo no solo incide en las personas adultas mayores, sino también en todos los actores que son parte de la comunidad, tal como los trabajadores y visitantes, que adoptan las normas espacio temporales durante el tiempo de visita o de trabajo.

> Siendo una visita es notable el contraste entre el ritmo de afuera y adentro de la residencia, puesto que al salir la cotidianidad refleja el cambio cuando se pasa del transcurso del tiempo lento a una rapidez inmediata, característico de la ciudad como escuchar el tráfico de la 31 poniente[4] y situarse en temporalidades totalmente distintas.
>
> Mientras tanto, en el interior los trabajadores se rigen por la jornada laboral, desde el acto de "checar", es decir, registrar su llegada a tiempo al turno asignado por medio de un dispositivo que anota la hora de arribo a la institución. Posteriormente, se comienza la jornada retomando las labores pendientes hasta que sea el término del turno, al mismo tiempo que, las personas mayores viven en un tiempo de descanso, siempre buscando algo que hacer para evitar el aburrimiento, con lo que coexisten diversos marcos temporales en un mismo lugar (Notas del diario de campo, Puebla, Pue. 11 de septiembre de 2019).

En este sentido, las normas espacio temporales se estructuran para medir, hacer más comprensible y crear un punto de referencia en torno al presente, en el que cada institución instaura una serie de reglas que se articulan con la finalidad de brindar un ambiente de calidad, en este caso para concebirse como un habitar digno. Por esta razón, se realizan cortes temporales que se materializan en la disposición de series, marcando el inicio y fin entre un ejercicio y otro, que son predispuestos por la administración de la residencia.

Así, el ordenamiento social se centra en la manera en la que, los establecimientos conducen a que la vida social sea regida por tener, en su mayoría, actividades de interacción colectiva. Asimismo, cada lugar en el espacio corresponde a situaciones precisas como: dormir, jugar y comer, que permiten disponer de estos actos en diferentes momentos del día, ya sean las habitaciones, los espacios para el juego y el comedor.

---

4 La cercanía de la Fundación Gabriel Pastor con la avenida 31 poniente y el cruce con la avenida 11 sur refleja el contraste entre ambos espacios, ya que la dinámica de la urbe en este contexto se caracteriza por el tránsito constante de automóviles particulares, transporte público y actualmente concentra una serie de estaciones de la Red Urbana de Transporte Articulado Línea 2. Además, dada la ubicación de la residencia, en los alrededores se encuentra la cercanía con la dinámica estudiantil en la convergencia con centros universitarios como la Facultad de Medicina de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, así como espacios comerciales con el supermercado Bodega Aurrera y una diversidad de pequeñas y medianas empresas.

Donde es posible reconocer las bases del tiempo disciplinario bajo el principio de localización elemental o división por zonas, es decir que a cada residente, trabajador o visitante le corresponde un lugar en el espacio disciplinario, ya que se busca clasificar a los individuos, establecer las presencias y ausencias, lo cual determina los comportamientos deseados, medir las cualidades y sancionar las conductas indeseadas (Foucault, 2009).

Para profundizar en torno a las distribuciones espacio temporales, se retoman los elementos que se aplican a las instituciones totales, como las residencias colectivas.

> a) todos los aspectos de la vida social se desarrollan en un mismo espacio y bajo una autoridad única; b) cada etapa de la actividad diaria del miembro se realiza en la compañía inmediata de muchos otros, para que hagan juntos las mismas cosas; c) todas las etapas de las actividades están estrictamente programadas, constituyéndose una secuencia que se impone desde arriba, mediante un sistema de normas formales explícitas. (Goffman, 2009, p. 21-22).

En relación con ello, en la residencia se ubica el hall principal como el espacio central para la colectividad, en el que se requiere que los residentes se acompañen y diviertan juntos, haciendo alusión al ordenamiento social de la residencia.

> Uno de los lugares más amplios, es el hall principal. Cuando llegan visitantes o habrá algún festejo, las personas mayores ya saben que será en el mismo lugar, por lo que toman sus lugares antes de que comience la actividad.
>
> Y por ser un espacio de gran amplitud, se organizan festejos, juegos o competencias, presentaciones escolares o de grupos voluntarios para el disfrute del espectáculo, en busca de entretener a las personas mayores. Y de vez en cuando, los festejos también se hacen en comunidad, compartiendo el tiempo con las enfermeras, los jóvenes de servicio social, trabajadores de limpieza, personal administrativo, entre otros, con lo que es el lugar adecuado para desarrollarse todos los ejercicios colectivos (notas del diario de campo, Puebla, Pue., 05 y 24 de diciembre de 2019).

En síntesis, las normas espacio temporales corresponden a un plan lógico concebido desde arriba, en el cual es posible situar el papel del tiempo disciplinario para controlar y administrar las actividades. Aunque, cabe mencionar que las diversas ocupaciones que se ofrecen se relacionan con los criterios del habitar colectivo, desde las necesidades básicas como dormir, comer, socializar y jugar, que se complementan con una visión integral del proceso de envejecimiento a través de prácticas como el ejercicio físico, la terapia ocupacional, los actos religiosos y las convivencias o visitas de familiares, fortaleciendo las redes de cada persona mayor, al tiempo que la rutina se constituye de una secuencia de actividades por hacer, dando lugar a que existan situaciones de mayor uso, pero también circunstancias como el aburrimiento y la espera constante.

b) El tiempo como entretenimiento

Un rasgo que caracteriza a las instituciones para la vejez es que se delinean ocupaciones ligadas al entretenimiento, ya que se considera que las personas de edad merecen descansar, después de emplearse varios años de su vida, con lo que se encauzan a llevar a cabo ejercicios que unan a los habitantes de la residencia, lo cual genera que se predisponen a las y los residentes a la sensación de la espera, preguntándose constantemente ¿qué haremos hoy?[5]

En este sentido, la rutina se enmarca con los ejercicios que conllevan una repetición constante (horas para comer, jugar, recibir visitas, tener clases, talleres o terapias colectivas, los servicios religiosos, entre otros). Por otro lado, se ubica la necesidad de entretener mediante el tiempo disponible en el cual se posicionan las actividades de ocio, que se contraponen a las obligaciones cotidianas, tan solo el término de ocio puede concebirse como un lapso temporal, o un "conjunto de actividades que se realizan libremente, ya sea con fines de descansar, divertirse o desarrollar alguna habilidad e incentivar la participación social" (López, 1993, p. 71).

> La vida en la fundación se encuentra marcada por una agenda constante. Hay personas mayores que son más conscientes de ello, como una residente de alrededor de 85 años que siempre está pendiente preguntando: ¿Y hoy qué va a haber?, ¿va a haber alguna actividad nueva?
>
> Mientras otras personas mayores, al preguntarse, ¿qué día es hoy? Se sorprenden cuando se dan cuenta de que era miércoles y no sábado, como pensaban, asumiendo que —aquí todos los días se parecen (Notas del diario de campo, Puebla, Pue., 15 y 18 de abril de 2019).

Así, el ocio corresponde a aquellas ocupaciones que son establecidas por la administración, puesto que se relacionan con las visitas que se programan de acuerdo con la agenda de la residencia en conjunto con grupos interesados en realizar los eventos, ya sea de tipo escolar o voluntarios, y todo ello requiere de una gestión previa para la aceptación de cada una de las propuestas que llegan a la fundación.

De manera que, cada semana se ofrece un evento diferente, pero el objetivo es el mismo: entretener principalmente a las personas adultas mayores, con una variedad de presentaciones como bailes típicos, convivencias con estudiantes o grupos escolares de educación primaria, vinculándose con corporativos a partir de convivencias y charlas, recibiendo talleres informativos, etc. Asimismo, se ofrecen celebraciones para involucrar a todas las personas que coinciden en

5 Esta pregunta es retomada de una plática informal con tres mujeres mayores, cuando una de ellas se preguntaba si habría alguna actividad ese día.

el mismo espacio, tejiéndose una comunidad en el instante de compartir las celebraciones, ya sea disfrutando el baile, cantando y comiendo juntas, todo ello apelando a la identidad mexicana y envejecida, de tal forma que el ocio cumple necesidades sociales para el desarrollo de relaciones afectuosas.

Mientras que, los tiempos vacíos son aquellos espacios que quedan fuera de la rutina, vistos como un momento de descanso entre una actividad y otra, dando lugar a que se emplee en lo que cada persona mayor quiera, haciendo alusión a la libertad de elección. Dado que, las personas de edad reconocen los tiempos vacíos como una oportunidad para tomar sus propias decisiones, en el acto de ocupar aquellos momentos para reforzar las relaciones sociales a través de las pláticas de pasillo, jugando o haciendo una sopa de letras, hasta disfrutar de la televisión, leyendo el periódico, escuchando la radio, y uno que otro aprendiendo a usar el teléfono celular.

Como ejemplo de ello, se retoman algunas respuestas de las personas mayores hacia la pregunta ¿qué haces en tu tiempo libre?:

> Yo hago de todo, camino un rato, me quedo platicando aquí en el pasillo y, como recién vinieron mis hijos, me trajeron unas sopas de letras, así que no me aburro para nada, porque tengo muchas cosas que hacer (Mujer de 73 años, comunicación personal, 5 de febrero de 2020).

> Pues aquí hacemos de todo, nos ponen a hacer ejercicio, hay música y cantamos. Y yo disfruto mucho de caminar por toda la casa, ir al jardín, sentir el aire y luego me quedo a platicar con mis compañeras (Mujer mayor de 92 años, comunicación personal, 21 de marzo de 2019).

> Cuando no hay nada que hacer, me pongo a leer, pero como ya me cuesta un poco, a veces solo tomó una siesta para descansar los ojos. Pero eso sí, en la noche veo mis telenovelas, eso me entretiene mucho (Mujer de 98 años, comunicación personal, 29 de mayo de 2019).

Por ende, la persona mayor se siente integrada "en cada una de las actividades que proponen los voluntarios, se sienten importantes, alegres y contentos de hacer cosas en compañía de muchos otros" (Ramírez, 2019, p. 192) en el cual, el ocio cumple tres tipos de necesidades: descanso, diversión y desarrollo personal (López, 1993). De manera que el tiempo disponible, no solo se ocupa en mantener entretenidas a las personas con actividades establecidas con este fin, sino que también en el acto de construir redes sociales para crear una colectividad en la que se comparten los afectos y se acompaña en la vejez.

De ahí que un eje articulador de la vida institucional es el entretenimiento, ya sea de una forma individual, o parte de las actividades colectivas que medían la experiencia temporal, disfrutando de las ocasiones festivas, pero también de la co-

tidianidad, puesto que el entretenimiento no solo es una práctica social que libera del aburrimiento, sino que consolida un tejido comunitario, en grupos pequeños y abarcables, compartiendo un espacio (López, 1993) incentivando los intereses comunes y momentos de diversión para compensar el aislamiento y la soledad.

c) Los significados del tiempo en la etapa de vejez

Las implicaciones de dividir la actividad temporal en segmentos, involucra el control de las impresiones sobre el tiempo en los individuos, lo cual lleva a entender a la vejez como un proceso temporal, puesto que "la edad modifica nuestra relación con el tiempo; con el correr de los años nuestro futuro se achica mientras el pasado aumenta. Así, las personas viejas tienen una larga vida detrás de sí y delante una esperanza de supervivencia limitada" (De Beauvoir, 2020, p. 460).

Por consiguiente, el habitar institucional permea en las formas de ver y situarse en el presente, dando cuenta que la experiencia temporal impone en los habitantes la realización de tareas repetitivas y rutinarias, lo cual conlleva en aceptar los efectos de las lógicas institucionales, a través de la figura de la espera y la visión sobre la vejez propia, como se presenta a continuación.

La figura temporal de la espera

Tomando en consideración el papel central del entretenimiento, la espera emerge como su oposición, ya que todo acto festivo refleja una ruptura momentánea de los hábitos cotidianos, encontrándose en un ritmo acelerado, lleno de música o baile, que incentiva a la participación social de los miembros en la residencia. Sin embargo, en el instante en el que el evento finaliza, se retorna al ritmo característico basado en la lentitud, puesto que se da la sensación de que el reloj parece ir más despacio, y todo esto lleva a comprender el acto de "estar esperando".

La espera surge en los momentos vacíos, cuando la actividad ha terminado y podría comenzar otra, con lo que los habitantes se encuentran en una situación de reposo hasta que sean llamados nuevamente para recibir a otros visitantes, de tal manera que el contexto institucional influye en el actuar de las personas dando la sensación de querer saber qué actividad habrá cada día y esperando que pase algo nuevo.

Un ejemplo de esto, son las palabras de una mujer mayor de 98 años:

- ¿Y ahora qué estás esperando?

No sé, me gusta venir acá (refiere a los sillones del Hall), veo a la gente llegar y luego irse, eso me entretiene, pues por aquí no hay mucho que hacer, a lo mejor

> viene alguien a verme (Mujer de 98 años, comunicación personal, Puebla, Pue. 18 de octubre de 2019).

Por ello, esta sensación puede ser eterna, pero cada quien puede decidir cómo vivirla, debido a que el transcurso del tiempo puede ser más lento para aquellos que no realizan alguna ocupación en estos momentos vacíos, mientras que puede ser rápido para los que han encontrado algún pasatiempo o hacen pequeñas actividades para evitar sentirse aburridos (González, 2010).

Además, la espera también surge como un preámbulo a las ocasiones especiales o incluso días esperados, como los fines de semana, en el cual se reciben visitas y tienen salidas con la familia.

> Lo que yo espero, son los fines de semana, porque mi hijo viene el sábado y vamos a su casa, pasamos un rato juntos, platicando y juego con mis nietos, por eso siempre espero cada fin de semana, aunque no siempre viene (Mujer de 89 años, comunicación personal, Puebla, Pue. 17 de septiembre de 2019).

Asimismo, el aburrimiento desde un punto de vista afectivo se relaciona como desagradable (Levine, 2006), sobre todo cuando la espera se relaciona con procesos asociados a la muerte de personas cercanas o la propia.

> ¿Qué piensas de tu futuro?
>
> ¡Uff! Yo creo que mi futuro es la muerte, es la verdad, porque fíjate, ahorita ya tengo 81, y no creo vivir tanto. Eso sí, lo único que quiero es que cuando me muera, quiero que me sigan recordando, y con eso yo me siento más tranquila de saber que no se olvidarán de mí, como yo tampoco olvido a mis papás, y con todos sus problemas, todavía los quiero mucho (Mujer de 81 años, comunicación personal, Puebla, Pue., 13 de septiembre de 2019).

De manera que el ritmo dentro de la residencia es mediado por las vivencias de cada persona mayor, puesto que no son actores homogéneos, sino que diversifican su vida cotidiana, y se tejen estrategias para acompañarse en la espera combatiendo el aburrimiento y la sensación de soledad en la vejez.

¿Cómo se dio cuenta de que empezaba a envejecer?

Es preciso recurrir a los sentidos que se imprimen a la vejez desde la mirada de las y los residentes, puesto que la experiencia temporal no solo es atravesada por la percepción del entorno institucional, sino también por los cambios que se atraviesan en el envejecimiento.

De esta manera, el cuerpo es el reflejo del transcurso de toda una vida, que ha pasado de una edad a otra, en el cual se han acumulado vivencias y

reconfiguran la mirada particular para verse como personas envejecidas, reflejando cualidades personales, capacidad de adaptación, habilidades sociales, y en conjunto constituyen un entorno afectivo para considerar a la vejez como una parte de nosotros, en la cuestión "¿entonces me he convertido en otra mientras sigo siendo yo misma? Porque siempre habíamos considerado a la vejez como una especie extranjera" (De Beauvoir, 2020, p. 352).

Con base en esta cuestión, es momento de ahondar en las miradas sobre el envejecimiento desde la perspectiva de tres mujeres mayores, que reflexionan acerca de la pregunta: ¿cómo se dio cuenta de que empezaba a envejecer?:

> Sí, ya te digo en el momento que me caí varias veces, y luego las hermanas con quienes yo vivía, si íbamos a algún lado, me daban la mano o así, o no me acuerdo si fue en ese momento, pero fue por ahí más o menos. Luego me compraron un bastón para apoyarme y caminar mejor, más segura, y pues solo así uno se da cuenta, a la fuerza.
>
> - ¿Qué sentía en ese momento?
>
> Pues yo preferí siempre aceptarlo, porque si lo aceptas a dónde vas, o qué haces, yo creo que, si te das cuenta de tu realidad, tienes que aceptarla, y te queda parar a venir aquí (refiere a la Fundación Gabriel Pastor).
>
> En la casa estaban las hermanas para ayudarme, y me decían: "Te acompaño, vamos" y, pues así, uno se da cuenta y, si tú eres sensata, reflexionas y dices: "Tengo que aceptar ahora, ya no puedo salir muy lejos, sola".
>
> - Y ¿cómo las cosas le hicieron ver que ya estaba envejeciendo?
>
> Pues así, con estas cositas que ya no tienes ni la fuerza, ni las habilidades, ni nada, pues como tenías antes, tú podías ir sola, no necesitabas forzosamente que alguien te acompañé, pero poquito a poco había que aceptar que alguien te dijera -te acompaño- (Mujer de 87 años, comunicación personal, Puebla, Pue., 5 de marzo de 2019).

En otra narración, una mujer de 80 años aproximadamente menciona:

> Pues natural... naturalmente... que estaba yo envejeciendo, pues todo está a mi favor, el tiempo no pasa en balde, entonces yo me di cuenta cuando yo estaba muy grande, por todos mis actos, mi deber de todo, por eso me doy cuenta de que ya no soy la misma de antes, pues todo cambia y uno lo ve cuando veo a mis hermanas que están más chicas o grandes, porque todos mis movimientos son diferentes, ya son una persona grande (Mujer de 80 años aproximadamente, comunicación personal, Puebla, Pue., 4 de abril de 2019).

Así surge la interrogante: ¿qué sentimiento le genera todo lo que ha hecho en su vida?:

> A mí me llena de mucho orgullo que mis hijos, todos estudiaron, tienen su carrera y que yo he viajado por todo el mundo, entonces nadie me lo quita (risas)... nadie me lo quita, y el gusto de que todos mis hijos están bien, y que el año que entra mis nietos se reciben de su carrera y eso es bonito porque sé que van a tener una vida bien, o que tienen una carrera que estudiaron y la terminaron, porque luego ves que estudian y no las acaban, o se van a la mitad, o eso... no, eso a mí me da gusto, porque he tenido una vida tranquila y me he paseado por todos lados.
>
> Ahora los que están viajando son mis hijos, mis hijas y mis yernos, todos... (Risas), porque les digo, que no nos vamos a llevar nada cuando nos muramos, les digo, hay que aprovechar y no guardar el dinero, que namás dejan pleitos. Y yo digo ¡ay no!, qué feo, luego hasta ya se dejan de hablar, no se llevan, y eso está mal. Por eso quise que mis hijos estudiaran su carrera y luego les ayudé a hacer su casa, y ahora todos están bien, así es que yo le doy gracias a Dios (Mujer de 92 años, comunicación personal, Puebla, Pue,. 21 de marzo de 2019).

Con todo y lo anterior, se presenta que la vejez es un proceso continuo de definición de la identidad, pues las narraciones guían a aceptar el paso del tiempo, que se presenta a modo de caídas, pasos más lentos, la necesidad de instrumentos de apoyo como el bastón o la silla de ruedas, hasta la propia condición de salud.

No obstante, cada perspectiva depende de la relación estrecha que conlleva el envejecimiento, los grados de independencia y autoestima, hasta las redes de apoyo que se fortalecen con los años, puesto que cumplir un año, no solo significa estar envejeciendo, sino también habitar diferentes temporalidades a lo largo de la vida.

d) Los efectos de la pandemia en el sistema temporal[6]

Tomando como punto de partida el 11 de marzo de 2020, con la declaración de la Organización Mundial de la Salud (OMS) como pandemia por COVID-19 (Secretaría de Salud, 2020). Este escenario generó una coyuntura en todos los ámbitos de la vida, dando cuenta de la capacidad de acción de las instituciones para la vejez y los ajustes del sistema normativo a los tiempos de pandemia.

A grandes rasgos, el COVID-19 es una enfermedad respiratoria que puede causar fiebre, tos y dificultad para respirar, implica altos niveles de contagio, sobre todo en las personas adultas mayores, lo cual conllevó en efectuar acciones como el confinamiento obligatorio ante la situación alarmante (Secretaría de Salud, 2020). De esta manera, el 13 de marzo de 2020[7] se optaron por cambiar las

6 A partir de este apartado se hace referencia al trabajo de campo realizado desde la virtualidad durante el periodo de 2020-2021.

7 En seguimiento con las medidas del gobierno federal, el 30 de marzo la Fundación Gabriel Pastor dio inicio al confinamiento, cerrando las puertas a los externos y regulando la entrada y

visitas presenciales a lo digital, constituyéndose una nueva manera de habitar el tiempo en la institución, recordando que la mayoría de los actos festivos se realizaban con apoyo de voluntarios y actores externos a la residencia.

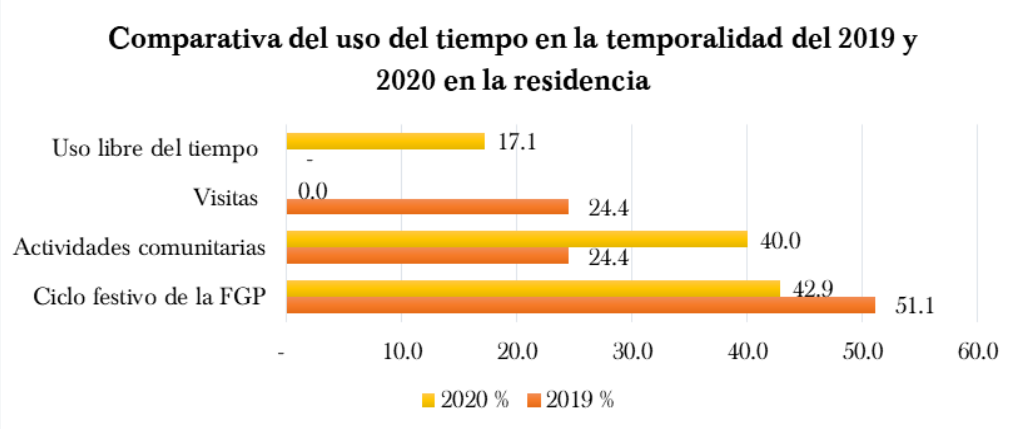
De ahí que, el efecto de los tiempos de pandemia se basó en la restructuración de actividades que no solo buscaron entretener, sino aprender a sobrellevar la situación de salud, reforzando las relaciones en la comunidad, entre las personas mayores y el personal de cuidado.

Como se indica en la nota periodística de Ruiz (2020), en la cual se entrevistó a la directora de la institución, acerca de las actividades que se llevaron en medio del confinamiento:

> En el diario, los residentes pasean por los patios sabiendo que las áreas están desinfectadas para su seguridad, hacen rutinas de fisioterapia y baile, reciben clases de belleza, catecismo, y hacen actividades recreativas, a la vez que extrañan la cercanía de sus familias (En Periódico El Sol de Puebla).

A partir de ello, se muestran los resultados de un análisis de 80 publicaciones en la red social de Facebook de la residencia, durante la temporalidad de 2019 y 2020, ver gráfica 2. En el cual, se hace evidente los mecanismos para hacer frente a esta coyuntura, maniobrando tres ejes que implican la utilización del tiempo: institucionales, comunitarias e individuales.

Gráfica 2. *Efectos de la pandemia en la institución.* Fuente: Análisis realizado desde la página de Facebook de la institución, para dar cuenta del matiz entre los usos del tiempo durante la temporalidad entre los años de 2019 y 2020, contando con un total de 80 publicaciones. Nota: el gráfico está



organizado de tal manera que las columnas naranjas suman 100 %, representando el año 2019, y las amarillas suman 100 %, representando al año 2020.

salida de los trabajadores.

Actividades institucionales

En este primer elemento, se sitúan las actividades que forman parte del ciclo festivo de la Fundación Gabriel Pastor, cumpliendo el principio de la ciclicidad, por lo que se repiten anualmente. En el 2019 las actividades de este rubro representaron el 51.1 %, mientras que en el 2020 fueron el 42.9 %, de tal manera que el ciclo festivo institucional siguió con regularidad sus actividades anuales, ajustándose a las normas del confinamiento con el uso de cofias, cubrebocas y uniformes quirúrgicos, fungiendo como un eje para consolidar una red de apoyo frente a la situación pandémica.

Donde el personal de las enfermeras, cuidadoras y de terapia ocupacional organizaron las festividades que parten de los objetivos institucionales para motivar a las y los residentes, teniendo en celebraciones como: Día del niño, Día de la Madre, Día de la Madre, Independencia de México, Revolución Mexicana, Día del abuelo, Día de Muertos, Navidad y cumpleaños, para ofrecer momentos de goce.

Además, en el 2019 de las actividades institucionales, el 24.4 % representó las visitas escolares o convivencias con las y los residentes, donde se les dio entrada a personas externas para la convivencia con los residentes, ya sean estudiantes, voluntarios, corporativos, entre otros. Mientras tanto, en el 2020 no se registró ninguna visita, dadas las condiciones de confinamiento en las residencias colectivas.

Actividades comunitarias

El segundo elemento por mencionar, son las actividades que se organizan internamente para la comunidad. Estos usos del tiempo se caracterizan por ser situaciones espontáneas o no tener un tiempo establecido, por ejemplo, cuando los residentes mayores comparten algún juego con enfermeras, cuidadoras o fisioterapeutas. Y el objetivo que tiene es emplear el tiempo como un mecanismo para la convivencia y la interacción social con diferentes actores que se conjugan en la residencia.

En el 2019 se registró un 24.4 % de estas actividades, un porcentaje similar al de las visitas escolares o voluntarios; mientras que en el 2020 se elevó la cifra al 40.0 %. Estos resultados reflejan que las actividades comunitarias son parte de cada día de la residencia, aunque no eran tan notables como en el 2020, puesto que, ante la pandemia, este elemento se convirtió en una manera de sobrellevar la convivencia diaria ante el encierro. En el cual se organizaron juegos de mesa, carreras, juegos con globo, pláticas, clubes de lectura y de cine, festividades con juegos y música, motivación en la actividad física a través de los deportes o caminatas al jardín.

Ocupaciones individuales

El tercer aspecto hallado son los mecanismos de las personas de edad en la libertad para decidir qué hacer con el tiempo disponible. En el 2019 no hubo registro de este uso del tiempo, en contraste con el 2020 hubo un registro del 17.1 % de ocasiones donde se reflejaron estas ocupaciones individuales.

En medio del confinamiento, la espera se convirtió en ese momento en el que pudieran volver a recibir a los visitantes que cada semana acudían para una nueva convivencia. De modo que algunas ocupaciones se presentaron como: la motivación para realizar entre las residentes clases de pintura, el papel del juego a través del billar y el dominó, los paseos por el jardín compartiendo breves pláticas y risas, así como recibiendo palabras de apoyo desde el exterior por las damas voluntarias:[8] "Ánimo, los queremos mucho, cuentan con nosotras, estamos con ustedes Atte. Voluntariado"[9].

Resumiendo, las normas espacio temporales que se comparten en la comunidad que se concentra en la Fundación Gabriel Pastor, desde los trabajadores, voluntarios, familiares y residentes mayores, se refleja que el tiempo se caracteriza por situaciones de repetición, fundamentada en el empleo de horas y el calendario, así como la interacción simultánea de experiencias temporales entre el trabajo de cuidados, la convivencia diaria y la espera constante. Aunado a ello, la coyuntura marcada por la pandemia de salud generó aprendizajes que se incorporaron en la práctica, reconociendo áreas para seguir creciendo y potenciar el futuro de las instituciones de cuidado.

Conclusiones

A partir de lo expuesto, es posible observar que el control del tiempo sigue orientándose con un enfoque asistencialista, es decir que las residencias para la vejez se enmarcan en el modelo de asilo, debido a que se sigue aludiendo a un proyecto de sociedad en el cual se busca dar protección del mundo exterior a las personas envejecidas, pues son vistas como sujetos vulnerables que requieren de un espacio propio en la espera de la muerte biológica.

---

8 Las damas voluntarias son un grupo de mujeres adultas que se organizan como voluntariado para convivir con las personas mayores, en el horario de los martes y jueves de 11:00- 13:30 pm. Además, realizan todo tipo de actividades desde juegos de lotería, dominó, la celebración de diversas fiestas, la preparación de comidas tradicionales, entre otros.

9 Estas palabras se recuperan de un cártel elaborado por las damas voluntarias que llevaba este mensaje para las personas mayores, y fue compartido por la red social de Facebook de la Fundación Gabriel Pastor.

Por lo que se ofrecen toda clase de insumos, como se mencionaba acerca de la idea de mantenerse entretenidos o tener alguna actividad específica que es establecida por la administración, con lo que se encauza a que las residencias mantengan la noción de asilo asimilando una postura pasiva, donde las personas adultas mayores siguen siendo el objeto dependiente de cuidados, y no el sujeto que pueda desarrollar habilidades de manera autónoma para gestionar su propio envejecimiento.

Con lo anterior, se puede concluir que las relaciones con el tiempo dentro de este entorno institucional juegan un papel en la experiencia de vida de sus residentes. Debido a que la estructuración de actividades programadas limita la capacidad de las personas adultas mayores para apropiarse de su entorno y desarrollar un sentido de independencia. Esta falta de libertades en el uso del tiempo también influye en la percepción individual sobre la vejez, afectando la forma en la que se enfrenta y se interpreta la espera de la muerte. Estos hallazgos subrayan la relevancia de reconsiderar cómo se gestionan las rutinas y el tiempo en las residencias colectivas.

Aunque vale la pena decir que, en el contexto pandémico, la Fundación Gabriel Pastor llevó a cabo diversos mecanismos, lo que fortaleció las redes en la comunidad, puesto que los juegos aminoran los sentires hacia la pandemia como el miedo al contagio y los efectos en la salud mental. Dando cuenta, de la importancia del personal de cuidados como redes de apoyo y de acompañamiento ante diferentes situaciones que atravesaron a las residencias colectivas.

Finalmente, esta investigación apunta a los estudios contemporáneos del tiempo, en el cual la antropología social puede aportar para comprender la manera en la que se emplean los marcos espacio temporales en distintos contextos. Como se hizo referencia a la experiencia, de los habitares colectivos, explorando los elementos que constituyen vivir junto con otros, mientras se envejece.

Por tanto, es esencial ampliar nuestra visión del envejecimiento y ofrecer entornos dignos donde las personas adultas mayores puedan participar activamente. Reconociendo a las residencias para la vejez no solamente como lugares de espera, sino espacios de aprendizaje y apoyo mutuo, como se evidenció durante la pandemia. De ahí que, es fundamental trabajar en la importancia de fomentar la autonomía y la calidad de vida en la vejez desde los contextos colectivos, familiares o comunitarios.

Referencias

BARENYS, MARÍA PÍA (1992). "Las residencias de ancianos y su significado sociológico". *Papers: Revista de Sociología,* (40), pp. 121-135. https://papers.uab.cat/article/view/v40-barenys/pdf-es

BERGER, PETER Y LUCKMANN THOMAS. (2003). *La construcción social de la realidad.* (S. Zuleta Trad.). Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores. (Publicado originalmente en 1968).

CARBONELL CAMOS, ELISEU (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

DE BEAUVOIR, SIMONE (2020). *La vejez.* (A. Bernández Trad.). México, Editorial Debolsillo. (Publicado originalmente en 1970).

DELFINO, ANDREA (2009). "La metodología de uso del tiempo: sus características, limitaciones y potencialidades". *Espacio abierto, Vol. 18, Núm.* 2, pp. 199-218. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12211826001

FOUCAULT, MICHEL (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino Trad.). Argentina, Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1976).

GOFFMAN, IRVING (2009). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales.* (M. Antonia Oyuela de Grant Trad.). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1970).

GONZÁLEZ ACOSTA, VIOLETA (2010). *Espacio y tiempo, imaginarios y trayectorias biográficas de los ancianos de un asilo*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis:603

GUBER, ROSANA (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Colombia, Grupo Editorial Norma.

GUERRA MANZO, ENRIQUE (2005). "Norbert Elías y Fernando Braudel: dos miradas sobre el tiempo". *Argumentos*, Núm. 48-49, pp. 123-148. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59504908

HUENCHUAN, SANDRA. (ed.) (2018). *Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el desarrollo sostenible. Perspectiva regional y de derechos humanos.* Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44369/S1800629_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Tabulados del cuestionario básico del Censo 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados

IPAGUIRRE, GONZALO Y ARDENGHI, SEBASTIÁN (2011). "Tiempo y temporalidad desde la antropología y la física". *Antropología Experimental*, (11), pp. 251-260.

LE GOFF, JACQUES (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (H. Bauzá Trad.). España, Ediciones Paidós. (Publicado originalmente en 1982).

LEVINE, ROBERT (2006). *Una geografía del tiempo: O cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente*. (L. Freire Trad.). Argentina, Siglo XXI editores. (Trabajo original publicado en 1997).

LÓPEZ FRANCO, ELOÍSA (1993). "El ocio. Perspectiva pedagógica". *Revista complutense de educación, Vol. 4*, (1), pp. 69-88. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=150113

MARTÍ, JOSÉ (1988). "Tiempo/espacio". En Aguirre Baztán Ángel. *Diccionario temático de antropología*, (1era ed.) (pp. 642-645). Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.

MONTES DE OCA, VERÓNICA. (1994). "Envejecimiento y modernidad. Impactos demográficos". *Revista Nueva Sociedad*, (129), pp. 132-141.

PÉREZ PÉREZ, MARTHA IVETT (2016). *La dialéctica del encierro: entre el espacio vivido representado y el espacio institucional en la Fundación para adultos mayores Gabriel Pastor*. Tesis de maestría. BUAP. Puebla.

RAMÍREZ, MARTHA (2019). "El asilo como una alternativa de envejecer junto con otros: cuidados, emociones, perspectivas e implicancia". En: Margarita Maldonado Saucedo, Rocío Enríquez Rosas y Everardo Camacho Gutiérrez. *Vejez y envejecimiento. Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 181-205). México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

RICOEUR, PAUL (1982). *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* (V. Undurraga Trad.). Santiago de Chile, Escritos de teoría. (Trabajo original publicado en 1980).

ROBLES, SILVIA LETICIA, VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE, REYES GÓMEZ, LAUREANO Y OROZCO MARES, IMELDA (2006). *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*. México, Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores.

RUIZ, SOFÍA (2020, 28 de agosto). Cambian abuelitos visitas presenciales para evitar el peligro del coronavirus. *El Sol de Puebla.* https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/video-cambian-abuelitos-visitas-presenciales-para-evitar-el-peligro-del-coronavirus-dia-del-abuelo-puebla-fundacion-gabriel-pastor-covid19-nueva-normalidad-5683443.html

SECRETARÍA DE SALUD. (2020). *¿Qué es el SARS-CoV-2?* Sitio oficial de la Secretaría de Salud. https://coronavirus.gob.mx/covid-19/

VARGAS CETINA, GABRIELA (2007). "Tiempo y poder: la antropología del tiempo". *Nueva Antropología, Vol. 20*, (67), pp. 41-64.

VERGARA FIGUEROA, ABILIO Y PÉREZ ROVIRA, RICARDO (2010). *Te han quitado la promesa de ser viento. Imaginarios del ser, de la ciudad y del tiempo en Rockdrigo*. México, Ediciones Navarra.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 161-174. UADY. ISSN: 2448-5241.

La vía de sanación digital: el caso de TikTok

The path to digital healing: the case of TikTok

Paola Bobadilla Estrada
Daniel de Jesús Bautista Rosales
Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Resumen

El trabajo describe y analiza la sanación presentada a través de las redes sociales, particularmente TikTok donde los agentes comparten el sentimiento ocasionado por pérdidas familiares a través de elementos audiovisuales en el ciberespacio desde una perspectiva de la antropología médica con el método de etnografía virtual para el estudio de comunidades en línea. Este escrito presenta casos concretos mediante la observación y descripción de elementos audiovisuales. Se interactúa a partir de la búsqueda principal del "luto familiar" donde se enlaza a usuarios en el consumo virtual para mostrar la pérdida experimentada.

Palabras clave: Sanación digital, TikTok, Pérdidas, Ciberespacio, Etnografía virtual.

Abstract

The work describes and analyzes healing presented through social media, particularly TikTok, where individuals share the feelings caused by family losses through audiovisual elements in cyberspace from a medical anthropological perspective using the method of virtual ethnography to study online communities. This study presents concrete cases through the observation and description of audiovisual elements by the community that interacts based on the main search "family mourning" that connects users for virtual consumption to show the experienced loss.

Keywords: Digital Healing, TikTok, Losses, Cyberspace, Virtual Ethnography.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.512
https://orcid.org/0009-0008-8219-5425 - paolabobadillaes@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-7722-6217 - dabienjesusbautista69@gmail.com

Recepción: 09 de agosto de 2024 | Aceptación: 28 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

Introducción

El presente estudio tiene como objetivo describir y analizar el duelo presentado a través de las redes sociales, particularmente de TikTok desde una perspectiva antropológica donde los agentes comparten el sentimiento ocasionado por pérdidas familiares a través de elementos audiovisuales en el ciberespacio.

En este sentido, dentro del mundo digital ofrecido por la aplicación de TikTok, destacándose por el entretenimiento mediático en videos de corta duración (50 segundos) que logró parte de su popularidad durante la pandemia del COVID-19 en el año 2020 debido a las medidas sanitarias nacionales e internacionales de confinamiento, se encuentra un tema que no ha terminado de estudiarse dentro de la antropología digital: sanación por pérdidas de seres queridos o cercanos. En la plataforma en internet TikTok durante el año 2023 en México, se hizo tendencia en el mes de noviembre la canción "fantasmas" de Humbe donde los videos a la par de la canción muestran como primer toma imágenes del familiar o amigo en vida, cambiando esta toma por esos espacios "vacíos", finalmente mostrando la lápida en el cementerio. La pérdida se comparte en función de la visión del familiar que la vive, por lo cual, algunos usuarios se sumaron a compartir las pérdidas, convirtiéndose en tendencia.

Este es un estudio que muestra la pérdida en redes sociales de internet. Recordando que los primeros rituales funerarios corresponden al hombre primitivo, en el humano postmoderno con acceso a los medios digitales tecnológicos no ha desaparecido la cualidad de cohesión, habiendo de conocer la conformación gestada en dichos medios. Otro caso es el contenido de aceptación hacia la pérdida caracterizado por mostrar en el video la imagen de un cielo en pantalla completa y en él a la par de alguna canción, se colocan frases de la canción referidas a la muerte de la persona, tal como "en el cielo está tu alma, pero la memoria no se va." Lo enriquecedor para el tema son las maneras en que los usuarios expresan la noción de pérdida, así como la superación. En términos generales, los comentarios realizados por los usuarios en contenido audiovisual pareciesen apuntar a la cohesión. Por otro lado, surgen cuestionamientos en torno al tema; ¿cómo es que la red en internet manda los videos a través del algoritmo? ¿cómo logra adentrarse a la pérdida? ¿cómo inicia la necesidad de que los videos traten temas profundos de la vida del ser social?

El trabajo se integra de tres apartados. El primero trata sobre etnografía virtual como método antropológico para las descripciones en la red social en internet TikTok. El segundo se refiere al enfoque teórico empleando la antropología médica para analizar la sanación y la cibercultura para lograr identificar el contexto donde se encuentra la pérdida de los navegantes virtuales. El último

da cuenta de los resultados obtenidos en la búsqueda a partir de "luto familiar", describiendo usuarios que se inscriben en la creación del contenido audiovisual.

El método: etnografía virtual (o digital)

La etnografía como método ha sido trastocada en los nuevos contextos tecno-socioculturales [1]a partir de la etnografía virtual o netnografía, a fin de poder estudiar las culturas y comunidades que se presentan en línea. Sin embargo, la distinción entre etnografía virtual y netnografía para Contreras y Delgado (2023) se debe al eje mediador de la profundidad, ya que la primera se basa en la descripción de los acontecimientos virtuales, mientras que la segunda hurga en comunidades virtuales alcanzando la comprensión entre la comunicación del grupo y la fijación cultural.

Centrándonos en el método de la etnografía virtual como descripción del ciberespacio, la aplicación social en internet TikTok ofrece búsquedas de temas específicos. Por tanto, se inicia la búsqueda con la palabra "luto familiar" desplegando opciones en resultados encontrados que agrupa en las categorías: mejores, videos, usuarios, sonidos, live, lugares y etiquetas; estos últimos despliegan todas las etiquetas encontradas con la palabra principal, por ejemplo "luto". Las etiquetas o *hashtags*[2] han sido creadas por los usuarios, anclándolas al contenido audiovisual. Estos permiten acercar al usuario con contenido similar con el que interaccionan cotidianamente, convirtiéndose en una herramienta útil por el consumo de tiempo en la red social en internet. Algunos de ellos son #luto, #perdidadeserquerido, #extrañar, #qepd, #abuelaluto, #lutoesposo, #losextraño, #cielo.

La etnografía virtual, bajo enfoque cualitativo "emerge de la etnografía desde su propósito de entender la interacción social de los sujetos desde espacios donde se generan las comunicaciones digitales" (Castellanos, 2023, p. 284). Por lo que esta investigación es descriptiva e interpretativa donde la información obtenida se recaba mediante la comunidad que interactúa con el contenido de la plataforma a partir de la búsqueda principal "luto familiar".

1 Se refiere a la transformación de las relaciones socioculturales por los cambios en el uso de las tecnologías de la información y comunicación en su interacción.

2 Es un anglicismo que permite el anclaje de temas a través de palabras clave por medio del símbolo # en el ciberespacio.

El enfoque teórico

La antropología médica es una subdisciplina de la antropología social y esta se articula a una representación intelectual y teórica más amplia, "la antropología [que] estudia el comportamiento del hombre moderno situado dentro de la cultura occidental, en taindividuo susceptible de enfermar" (Oriol, 1989, p. 14) tanto en tiempos de antaño como en la era contemporánea.

En este sentido, Eduardo Menéndez (2012) recupera el contexto histórico de origen de la antropología médica y explica que se desarrolló principalmente en Estados Unidos, consolidándose en la época de los cincuenta, siendo un proceso en el que interviene la salud/enfermedad/atención-prevención [3]particular de los grupos humanos. En México toma cuerpo después de la segunda guerra mundial y tiempos después "son los médicos y no solo los antropólogos quienes se interesan por el enfoque cultural de la medicina" (Aguirre, 1992b, p. 40). La antropología mexicana vive su propia experiencia y reconoce por ejemplo a Gonzalo Aguirre Beltrán con sus obras como "Programas de salud en la situación intercultural" (1994b), "Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial" (1992a), "Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México" (1994a), entre otros.

Así mismo, Aguirre (1994a) sostiene que la antropología médica "Es una subdisciplina de aquélla y se ocupa de aplicar ciertos conceptos y prácticas a la interpretación y al proceso de cambio de las ideas, patrones de acción y valores que norman el ejercicio de la medicina" (p. 9). Refiriéndose al entendimiento cultural de cómo se piensa la salud/enfermedad, la atención que debe darse y las formas de prevenirla. Si bien cada cultura tiene un entramado de significaciones, la antropología médica se encarga de comprenderlas en el campo de la medicina y la sociedad.

Por su parte, Freyeruth y Sesia (2005) señalan que "La antropología médica [...] analiza mediaciones que explican las formas diferenciales de enfermar, atenderse y morir entre individuos y grupos determinados [...]" (p. 9). En la época posmoderna estas mediaciones se encuentran en los escenarios virtuales, en donde los cibernautas crean espacios para afrontar la pérdida de familiares y expresan múltiples emociones a través de medios audiovisuales.

Antes de hablar de sanación virtual o digital, retomamos la distinción conceptual entre curación y sanación que el médico y antropólogo Anguiano (2017), señala: la curación es "la aplicación exitosa a un paciente, de los cuidados

3 Es un proceso de construcción individual y social que permite al enfermo auto percibirse y valorar la ayuda a través de su universo mental.

y tratamientos correspondientes a la remisión de una enfermedad, lesión o dolencia" (p. 152). El concepto entiende que la curación está mediada bajo el cuidado de una persona con los saberes sobre la enfermedad, especialmente bajo instituciones. Diferenciándola de "la sanación [que] se exhibe cuando agentes que tienen comunicación entre lo divino y terrenal restablecen el orden de la cotidianidad para el doliente" (Anguiano, 2017, p. 152).

No obstante, el presente estudio muestra una concepción diferenciada de la sanación ya referida, en este sentido la "sanación digital" se identifica en manifestaciones del luto familiar y p**é**rdidas como: dolor, tristeza, depresión, angustia, desesperación, shock, negación, irá, ansiedad, culpa, miedo, confusión, frustración, desilusión, resentimiento, alivio -en casos de enfermedades con mucho sufrimiento- y gratitud -reconocimiento- por la convivencia compartida. Ante este estado de cosas, los actores sociales viven en las crisis y profundidades de estas afectaciones, en consecuencia, han realizado representaciones audiovisuales para manifestar y expresar sus males, desahogarse y empezar a liberar y sanar en una práctica digital desde el TikTok.

La cibercultura

La cibercultura se inscribe como un "campo de estudio a partir del cual es posible comprender las transformaciones culturales ligadas a la introducción de tecnologías digitales en las sociedades contemporáneas" (Rueda, 2008, p. 8), por lo cual consideramos que los cambios generados por la tecnología digital en la cultura son notables a partir de las redes sociales en internet donde los usuarios comienzan a usarla con fines como la expresión, el ocio, el entretenimiento e incluso la sanación.

Es preciso señalar la creación de contenido en alusión a la pérdida de un ser querido en la red social de TikTok, al igual que la interacción existente por parte de los usuarios, ya que, de acuerdo con Escobar (2005), es necesario un análisis antropológico para la comprensión de las comunidades virtuales, así como visualizar el panorama de las personas con el mundo virtual y la creación de nuevas comunidades en el ciberespacio y, fundamentalmente entender la razón de la creación de estos espacios de interacción.

De tal manera que "el ciberespacio permite que, los navegantes pueden relacionarse con otras presencias, entornos y visiones heterogéneas en un plano próximo a la simultaneidad" (Vizcarra y Ovalle, 2011, p. 34), haciendo innecesario estar en el mismo sitio que el emisor y receptor por la conversión del espacio virtual. De tal manera que, si un usuario sufre la pérdida de un familiar, la creación de "comunicación interactiva y comunitaria" (Lévy, 1997) estará presente

independientemente del tiempo o lugar donde ocurrió el evento. Esto funciona como una expresión de la cultura adecuándose a las necesidades de las personas y a la llamada cibercultura, expresándose en la construcción de contenido audiovisual tanto de pérdida**,** como de superación personal de la pérdida.

Dicha expresión actúa como una manifestación natural de la cultura porque la adaptación responde a las necesidades variantes de las personas en la era digital. En este contexto, se observa la tendencia hacia la creación de contenido audiovisual abarcando temas como el luto, la superación personal tras la muerte de un ser querido o la expresión emocional, sin tomar en cuenta necesariamente el rango de edad de quien sufre la p**é**rdida, aunque ocasionalmente la aplicación de TikTok arroje la etiqueta de #abueloluto.

La transmisión de contenidos en redes sociales ha provocado que diversos grupos etarios pasen tiempo en los dispositivos tecnológicos (Castro *et al*., 2021), sin embargo, la idea se encuentra en la superficie del iceberg porque el uso de dispositivos tecnológicos es el comienzo -sin dejar pasar el cuestionamiento ético-, para comprender que la cultura del ciberespacio genera "nuevas formas de socialidad (sic), de interacción y de percepción cognitiva, mediadas por repertorios tecnológicos que posibilitan la acción a distancia" (Berardi, citado en Rueda, 2006, p.17).

Esto es demostrado en los casos presentados más adelante, mostrando qu**é** aspectos sensibles de la cultura del ser humano son moldeables a lo virtual; donde existe la comunicación y pareciera no existir límites. Para ello, la participación es pieza clave porque quien lo maneja y moldea es la colectividad, o como Lévy (1997, p.15) lo menciona, es la "inteligencia colectiva", aquellos con la capacidad de incrementar el cambio tecno-social dirigiendo a la multitud, invitándola a comentar o compartir los videos, que además de vivirlos individualmente, son sociales, como cualquier símbolo en la cultura; el símbolo sólo tiene sentido en colectivo. Siendo una forma más de mostrar a los demás c**ó**mo se está viviendo el duelo, compartiendo los sentimientos por medio de las palabras o las imágenes que remiten a la idea de p**é**rdida.

Los resultados

El trabajo se llevó a cabo en la plataforma de TikTok, recolectando datos disponibles en creadores de contenido, comentarios y videos; por lo que es necesario entender que el uso de la red social TikTok promueve tanto la creación como la visualización de contenido, ya que "La conformación de colectivos con significaciones particulares en sus discursos, prácticas y ambientes es expresada en comunidades y redes virtuales" (Rojas y Salazar, 2012, p. 176).

Este fenómeno refleja la necesidad moderna de la cultura hacia plataformas digitales donde las experiencias personales se comparten y procesan públicamente, aunque también se enfoca a los elementos audiovisuales que pueden servir como herramientas para la expresión emocional y la conexión social. Al abordar temas tan personales y significativos, el contenido audiovisual no solo busca documentar historias individuales, sino también busca encontrar audiencias con diferentes rangos de edad que pueden encontrar consuelo o sobrellevar el proceso.

Esta dinámica se ve potenciada por el uso recurrente de tendencias, conocidas como "hashtags", y el empleo de elementos audiovisuales que contribuyen a crear un ambiente emocional propicio para la interacción de los usuarios. Como lo veremos a continuación en los siguientes casos:

Caso 1. Reflexión de amor

El perfil de Cidlsa comparte contenido reflexivo a través de frases en temas de amor, pérdida de familiares, manejo de emociones, amistad, autocuidado y aprendizajes cotidianos especialmente en consejos. El usuario autonombra el contenido como "un poco de todo", logrando que la audiencia conozca de primer momento los temas de los videos de esta cuenta pública de la red social en internet.

En el tema de la pérdida de familiares, la cuenta ancló un video al perfil, permitiéndole ser uno de los tres primeros videos que aparece cuando se observan todas las publicaciones. El espacio creado por el video permite a usuarios entablar diálogo por medio de comentarios, destacando usos de expresiones sentimentales personales y experiencias en la vivencia de la pérdida (Cidlsa, 2024).

Caso 2. Canciones de pérdida

El canal de Rous._.29 se caracteriza por su contenido emotivo y reflexivo utilizando fragmentos de canciones dedicadas a la pérdida de seres queridos. Cada video está cuidadosamente acompañado de paisajes que refuerzan el tono melancólico y reflexivo de las letras. Específicamente, el usuario recurrentemente emplea el cielo y la noche en la ciudad como telón de fondo, creando una atmósfera que complementa al contenido sentimental de las canciones.

El uso estratégico de estos elementos visuales no solo añade profundidad estética, sino que también contribuye a la experiencia emocional de los espectadores. Los comentarios en los videos son reveladores, ya que la mayoría de los espectadores utilizan este espacio para expresar sus propios sentimientos de

pérdida y nostalgia. Este diálogo abierto y sincero entre los seguidores del canal refleja la capacidad del contenido de Rous._.29 para conectar profundamente con sus audiencias, ofreciéndoles un espacio de consuelo y reflexión compartida.

En síntesis, el canal de Rous._.29 destaca por su selección particular de música y paisajes, aunado a que la comunidad o interacciones formadas alrededor de estos temas, como son la pérdida y el recuerdo de seres queridos, junto con la función que desempeñada por la interacción, se considera como un medio de alivio o forma de lidiar con la pérdida misma (Rous._.29, 2023).

Caso 3. Emoción y pérdida

El usuario de Lágrimas en silencio comparte videos emocionales abordando el afrontamiento de pérdidas familiares destacando paisajes nocturnos; salud emocional con consejos que demuestran la empatía; aceptación de separaciones amorosas en formato de mensajes de despedida; autoestima baja y rechazo; familiares con depresión y tendencias suicidas. Entre los tres primeros videos anclados de la cuenta, destacan dos que versan en el tema de pérdidas familiares, donde se crea la ilusión al espectador de recibir un mensaje narrado por el familiar fallecido, permitiendo a los usuarios conectarse con la despedida que les duele vivir (Lágrimas en silencio, 2024).

Caso 4. Añoranza y tristeza

El canal Thalyaluce tiene un enfoque de añoranza, tristeza y melancolía expresada en frases dirigidas hacia la pérdida de la madre. Se acompaña el contenido con imágenes de fondo, editadas por la autora; utiliza un efecto de brillos que la plataforma ofrece como elemento decorativo, en cuanto al audio sobresale música del género instrumental predominando instrumentos como: piano, arpa, violín, guitarra, así como el uso de música vocal (Thalyaluce, 2024).

Caso 5. Recuerdos de las ausencias

C.I.E.L.O. es una cuenta que comparte videos sobre ausencias familiares por fallecimiento mostrando principalmente fondos de cielos con mensajes añadidos acerca del recordar; visitar; desear; abrazar; olvidar y extrañar, conjugados en tiempo presente y pasado. Además, la selección de canciones de fondo permite crear una atmósfera sensible, cobrando sentido en memoria de la pérdida. El usuario comparte pensamientos situándose en el imaginario donde el ausente los lee (C.I.E.L.O, 2024).

Caso 6. Frase de despedida

El canal de Millini Reyes está centrado en los usuarios, ya que estos mismos le piden al creador de contenido la elaboración de un video sobre la persona que han perdido. De este modo sube videos con una frase de despedida acompañadas de la foto del difunto y música alusiva a la pérdida de los seres fallecidos que en este caso es hacia los usuarios, por lo tanto, el canal es de interacción del usuario con el creador de contenido. Usualmente en los videos suele apoyarse de los hashtags #miangeldelcielo, #teextrañomucho, #hastaquenosvolvamosaencontrar y #ausenciasqueduelen (Millini Reyes, 2024).

Caso 7. Memoria y pérdida

Vanessa Muñoz comparte videos centrados en la pérdida de familiares y en especial de su padre, comunicando memorias en palabras. Los videos muestran de fondo cielos, en su mayoría, acompañados de audio o canciones que hablan de eventos tristes. Se le añade texto al video relatando el sentimiento o la memoria causante de la pérdida, esperando sean leídas por el familiar. En comentarios, los usuarios escriben la comprensión del sentimiento de pérdida, algunos piden al usuario realice un video personalizado con su familiar ausente y en otros se comenta el día del mes que fallecen y pidiendo se les abrace (Vanessa Muñoz, 2024).

Caso 8. Dedicatorias

El canal User is gt actualmente alberga 240 dedicatorias hacia su difunto padre, incluyendo frases acompañadas de música hasta narraciones que reflexionan sobre su padre y cómo la pérdida afecta en su vida. Esta situación me lleva a considerar que la creadora lo utiliza para expresar sus sentimientos hacia su padre fallecido, en tanto, mediante la interacción los usuarios se identifican con su propia pérdida (User is gt, 2023).

Caso 9. Deseos de ver al finado

Estivensilva7 crea videos que relatan los deseos de volver a ver al familiar fallecido, mostrando el deseo mediante textos y canciones de fondo añadidos para mostrar el sentimiento de soledad provocado por la ausencia del ser querido. Persiste la idea en la que la imagen del cielo refleja la presencia del difunto. Algunos videos generan la participación de los espectadores, quienes, comentan fechas memorables, o como lo llama el usuario, “fecha y hora que la vida nos

cambió para siempre". De manera que hay un emisor y un receptor, aunque a veces ausente en comentarios, activo en reacciones (Estivensilva7, 2024).

Caso 10. Pérdida de la madre

El contenido del canal Daekhasi se centra en visibilizar la pérdida de su madre. En sus videos utiliza frases y canciones para expresar el dolor y la pérdida experimentada al fallecer su madre cuando, él era joven. Los comentarios muestran una interacción particularmente con un público joven, al que el algoritmo de TikTok recomienda estos videos. Los usuarios que interactúan activamente son, como hemos mencionado, jóvenes y no sirve como un medio para conocer la experiencia del creador, sino que también los usuarios comparten sus propios sentimientos de dolor por la pérdida de sus madres (Daekhasi, 2024).

En términos generales, la antropología médica "Estudia los problemas de salud [de los humanos] y los sistemas de curación en sus contextos sociales y culturales amplios" (Barfield, 2000, p. 61), por lo cual podemos afirmar que los diez casos comparten ciertos elementos sugerentes de la contribución otorgado por los videos en un intento por mejorar el bienestar emocional. Esto se debe a que, los comentarios presentes en los vídeos ayudan a evidenciar este proceso, al hacer pública la ayuda para sobrellevar la pérdida del ser amado y continuar con su vida. En este sentido contribuye significativamente a la visualización, así como la divulgación de este tipo de contenido por parte de los usuarios.

También, cielo-muerte es el binomio central en la representación del dolor por la pérdida, presentándose con regularidad en los casos. Colectivamente, es aceptada la reproducción del símbolo compartido en el contenido audiovisual, donde la idea del lugar de las almas está asociada con el cielo, comprendiendo el cambio en el espacio y tiempo que vive el cuerpo.

Conclusiones

Es importante reconocer a la red social de TikTok como ciberespacio, aun cuando no fue su objetivo principal, los usuarios crean, consumen e interactúan con videos que abordan la pérdida de seres queridos. Por lo tanto, dicho estudio no se centra en una recomendación médica, más bien en una propuesta a la atención para aquellos usuarios que en el consumo de entretenimiento sienten inestabilidad. Siendo el título del estudio la sanación, el método no permite conocer a profundidad debido a la falta de entrevistas, lo que usuarios sienten al momento de consumirlo o producirlo, aún con la existencia de comentarios, las respuestas carecen de profundidad.

Sin embargo, el uso de esta plataforma como medio creativo de expresión puede tener un efecto sanador al ayudar a los usuarios a enfrentar y procesar su duelo como lo hemos mencionado anteriormente, o por el contrario puede perjudicar significativamente si se le da un uso excesivo y dependiente del mismo. Por tanto, es importante evidenciar que las redes sociales influyen en la creación de comunidades con metas afines, siendo el duelo una comunidad más en uso, logrando la integración de quien presenta experiencias similares. El ciberespacio llega a permear la salud emocional del individuo.

De tal manera que, el uso de vídeos como medio para expresar la pérdida y la superación personal no solo refleja una adaptación cultural a las demandas contemporáneas, sino que también promueve un espacio donde las experiencias de los usuarios de la plataforma son compartidas y comprendidas de manera pública. Los usuarios se expresan en la creación de contenido audiovisual, mostrando el deseo de entablar una conversación con el difunto. Lo anterior se lograría por medio de la idea de un agente que intervenga para mediar la conversación y al mismo tiempo, la sanación.

Referencias

AGUIRRE, G. (1992a). *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana.

_____(1992b). Nace la Antropología Médica, en Campos Roberto (Comp.), *La Antropología médica en México*, Tomo 1, Instituto Mora, UAM.

_____(1994a). *Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México*, México, Universidad Veracruzana.

_____(1994b). *Programas de salud en la situación intercultural*, México, Universidad Veracruzana.

ANGUIANO, V. (2017). "No me quedaré sentado ofreciendo mi tiempo a la muerte": VIH/SIDA y sanación, pp. 151-172, en, Torres, Vicente y Anguiano, Víctor (Coords.) *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México*, Ríos profundos editores, Perú.

BARFIELD, T. (2000). *Diccionario de Antropología*, México, siglo XXI editores.

CASTELLANOS, M. (2023). La netnografía como práctica investigativa en educación. (pp. 282-299). *Etnografía Digital: Un modelo de investigación en contextos virtuales*. Universidad Euroamericana y Universidad Pedagógica Experimental Libertador.

CASTRO, E., ASTUDILLO, R. Y CÁRDENAS, B. (2021). TikTok y educomunicación. (pp. 51-74). En: Torres-Toukoumidis, Á., De-Santis, A. y Vintimilla-León, D., Eds. *TikTok: más allá de la hipermedialidad* [online]. Quito: Editorial Abya-Yala.

CIDISA. [@cidisa]. (2 de mayo del 2024). *"En menos de dos años la vida me golpeo de la peor manera* 💔*. Estos videos son en memoria de ellos"* [Video]. TikTok. https://vm.tiktok.com/ZMryNNudQ/

C.I.E.L.O. [@helencitha20]. (5 de mayo del 2024). *"#tupartida #duele #*💔 *#teextraño #*💔😭😭😭😭😭💔💔💔💔💔💔 *#miangeledelcielo #mejoramigo #*💔🕊️*"* [Video] TikTok. https://vm.tiktok.com/ZMryYg5k3/ .

CONTRERAS, A.F. Y DELGADO, A.E. (2023). Génesis Ontoepistemológica de la Netnografía (pp. 34-60). *Etnografía Digital: Un modelo de investigación en contextos virtuales* Universidad Euroamericana y Universidad Pedagógica Experimental Libertador.

DAEKHASI. [@frases_sant]. (2 de febrero del 2023) "Este siempre será mi video más personal, nunca superare tu partida mami, te llevaste mi vida, te extraño mucho [...]" [Video]. TikTok. https://www.tiktok.com/@frases_sant/video/7195466395184942341

ESCOBAR, A., (2005). Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, (22), pp. 15-35.

ESTIVENSILVA73. [@estivensilva73]. (6 de junio del 2024). *"#videoviral* #😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢 *#videoviraltiktok* #😢😢😢😢😢😢 #😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢😢*"[Video]*. TikTok. https://vm.tiktok.com/ZMryE9Qkf/ .

FREYERMUTH, G. Y SESIA, P. (2006). Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica. *Desacatos*, (20), pp. 9-28. https://doi.org/10.29340/20.1029

LÁGRIMAS EN SILENCIO. [@_lagrimas_en_silencio_]. *(21 de junio de 2024). "Todo puede cambiar en un segundo...*😞🕊️*"* [Video] TikTok. https://vm.tiktok.com/ZMryNnDVm/.

LÉVY, P., (1997). Ciencia, tecnología y sociedad. Anthropos Editorial Rubí https://antroporecursos.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/03/levy-p-1997-cibercultura.pdf

MENÉNDEZ, L. E. (2012). Antropología Médica. Una genealogía más o menos autobiográfica. *Gazeta de Antropología*, 28 (3), pp. 1-8. http://hdl.handle.net/10481/22988

MILLINI REYES [@mrsmillareyes]. (6 de junio del 2023). *"En memoria del gran amor de mi vida, un hombre extraordinario qué a pesar de todo siempre disfruto [...]"* [Video] TikTok https://www.tiktok.com/@mrsmillareyes/video/7242742580088196358

ORIOL, A. (1989) *Antropología Médica*, México, Interamericana, McGRAW-HILL

ROUS [@rous._.29]. (10 de mayo del 2023). *"Para esa persona que se nos fue al cielo*🤍🕊️*"* [Video] TikTok. https://www.tiktok.com/@rous._.29/video/7231625277653273862?lang=es.

RUEDA O. (2008). Cibercultura: metáforas prácticas sociales y colectivos en red, *Nómadas*, (28) pp. 8-20.

THALYALUCE [@lucerothalya14]. *(10 de septiembre del 2023). "Mamá"* [Video]. TikTok. https://www.tiktok.com/@thalyaluce/video/7277395394647166213.

USER IS GT. [@user_is_gt]. (27 de agosto del 2023). *"Parte 49 [Cuenta dedicada a papá]"* [Video] TikTok. https://www.tiktok.com/@user_is_gt/video/7272188554971729157?lang=es

VANESSA MUÑOZ [@mu_oz_alm14]. (1 de mayo del 2024). *"Te extraño papi, como quisiera poder verte y abrazarte".* [Video] TikTok. https://vm.tiktok.com/ZMry2NntX/.

VIZCARRA, F. Y OVALLE, L. P. (2011). Ciberculturas: el estado actual de la investigación y el análisis, *Cuadernos de Información*, (28), pp. 33-44.

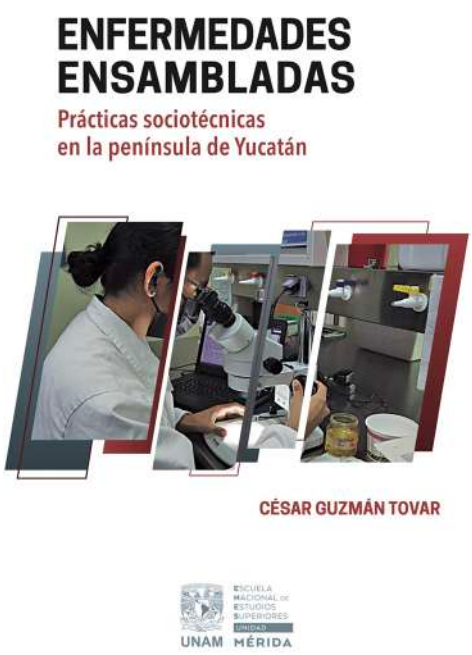
Reseñas

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 177-183. UADY. ISSN: 2448-5241.

Reseña del libro:
CÉSAR GUZMÁN TOVAR. 2024. *Enfermedades ensambladas. Prácticas sociotécnicas en la península de Yucatán*. ENES Mérida-UNAM. México

Book review: CÉSAR GUZMAN TOVAR. 2024. Assembled diseases. Sociotechnical practices in the Yucatan Peninsula. ENES Merida-UNAM. Mexico

Miguel Lisbona Guillén
Universidad Nacional Autónoma de México (México)



La división disciplinaria de las ciencias sociales ha tendido a olvidar el uso de herramientas consideradas propias de alguna de dichas disciplinas, una realidad que puede restar profundidad a los análisis de ciertas temáticas. Esta circunstancia común en muchas obras no es la que se encontrarán los lectores en *Enfermedades ensambladas. Prácticas sociotécnicas en la península de Yucatán*; un texto destinado a indagar sobre los científicos y científicas que laboran en laboratorios de la región referida en el título del libro. De esta manera, un sociólogo, sin renunciar a las herramientas metodológicas de su especialidad, utiliza otras propias de la antropología como lo es la etnografía. Un trabajo que, con sus diferencias, recuerda al efectuado entre los antropólogos de ciertas universidades estadounidenses por José Antonio Fernández de Rota y Monter (2012). Tras este comentario, cabe

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.537
https://orcid.org/0000-0002-5700-741X
mlisbona@unam.mx

Recepción: 10 de febrero de 2025 | Aceptación: 30 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

decir que el lenguaje del libro lo hace asequible para cualquier lector, aunque ello no sea óbice para que el autor profundice y desmenuce los innumerables conceptos que aparecen en la obra. Una construcción narrativa donde, también, destacan los giros idiomáticos que denotan el origen colombiano de César.

Cinco capítulos componen el cuerpo principal de *Enfermedades ensambladas. Prácticas sociotécnicas en la península de Yucatán*, capítulos en los que César Guzmán estructura y construye, de forma deseada, un discurso escrito en primera persona para involucrarse en las muchas voces que aparecen para articularlo. Antes de entrar en él hay que agradecer al autor la creatividad de títulos y subtítulos del libro, porque existe la costumbre, mala costumbre sería mejor decir, de apostar por la aridez y falta de ingenio para encabezar los contenidos expuestos. De hecho, desde el título de la obra aparece un concepto como el de "ensambladas" para destacar la inestabilidad e imprevisión de las temáticas abordadas por las investigaciones en ciencias sociales. Así, creerse la infalibilidad de metodologías y de los resultados de las pesquisas es una falacia, un autoengaño muy común en los discursos académicos siempre preocupados por su cientificidad. César Guzmán enfatizará tal inestabilidad, también, a través de la idea de "pintura inacabada" que recorre el libro desde la introducción hasta las conclusiones. Incredulidad frente a las demasiadas certezas que una indagación otorga en forma de resultados cuando las inestables realidades sociales, aquellas conformadas y definidas por los seres humanos, no pueden ser más que configuraciones móviles.

La investigación social, a pesar del autoelogio de muchos de sus académicos, es incomprendida en innumerables ocasiones por esas incertidumbres. En este caso, César Guzmán se introduce en la boca del lobo porque se atreve a trabajar en laboratorios de esa denominada ciencia dura frente a nuestra blanduzca forma de investigar, aunque sería preferible considerarla flexible e incierta. Un reto emprendido como intrusión, como suelen hacer los antropólogos, por un equipo de becarios y estudiantes. Dados los resultados parece que la labor fue exitosa, aunque César Guzmán no se olvida de la "generosidad y amabilidad" de quienes fueron anfitriones y anfitrionas de esa experiencia. Es decir, el libro incursiona y se entromete en la forma en la que científicos y científicas toman como objeto de estudio las enfermedades estudiadas desde los laboratorios existentes en la península de Yucatán, y todo ello en el contexto de la pandemia de COVID-19. Más allá del concepto experiencia, el interés de César Guzmán son las "experiencias" de sus sujetos de estudio, qué desean, piensan o sienten a la hora de construir los conocimientos científicos desde tres ámbitos: biográfico, institucional y contextual.

Repasar epidemias y pandemias previas de la humanidad y de la región de estudio, donde distintos especialistas han trabajado con notables resultados académicos, facilita al autor introducirnos en distintos problemas que, desde

la perspectiva médica, pero especialmente social, conllevan su expansión y la forma en que los seres humanos nos enfrentamos a ellas.

Como en el clásico trabajo de Bruno Latour y Steve Woolgar (1995), *La vida en el laboratorio. La construcción social de los hechos científicos*, originalmente publicada en 1979, César Guzmán se introduce en la vida de los laboratorios. Pero, más allá de la delimitación espacial, Bruno Latour (2008) también influye en el texto a la hora de pensar un objeto de investigación en movimiento debido a las constantes asociaciones y desconexiones entre los seres humanos, o de las que se establecen con animales y otros objetos o materialidades:

> En el caso de este libro, ensamblar enfermedades emergentes quiere decir que se está realizando un conjunto de prácticas que buscan entender ciertas patologías a través de la asociación de una multiplicidad de microorganismos (como virus y bacterias), organismos (como humanos y otros animales) y artefactos (como microscopios y matraces) en lugares específicos (como el laboratorio o las oficinas) (p. 16).

Así, el trabajo en los laboratorios es pensado para observar esas denominadas enfermedades emergentes, una emergencia que se ha extendido para describir lo que sucede en distintos ámbitos de la vida política y social, aunque, como indica el autor, la relatividad de dichas enfermedades emergentes es nítida dado que no necesariamente son novedosas, además de que se reconfiguran de manera constante. No cabe duda que la reciente pandemia de COVID-19 ha resultado un aliciente para emprender estudios, e incluso ello trasciende la etiología y tratamiento de tales enfermedades para incursionar en sus consecuencias en la vida cotidiana. Impactos demográficos y emocionales, como se ha hecho presente a través de los estudios del olvido y los silenciados recuerdos individuales y familiares tras la influenza de 1918 (Bristow, 2012; Beiner, 2022a y 2022b).

Quién busque compendios de remedios, o cómo los distintos grupos sociales vivieron la pandemia pasada, no encontrarán respuesta a ello en la obra, puesto que el interés del autor es introducirnos en cómo los especialistas biomédicos estudian la enfermedad desde parámetros "científicos", una ciencia para ratificar el progreso frente a otras formas de enfrentarla, estas últimas siempre menospreciadas por su inclusión en la esfera del atraso civilizatorio.

Para demostrar cómo se construyó la investigación, César Guzmán ofrece, como parte de la ortodoxia propia de las investigaciones, una detallada descripción de la metodología cualitativa, en algún momento marcada por las limitaciones que significaron las restricciones de un trabajo realizado, en ciertas fases, durante la pandemia de COVID-19. Trabajo de campo, pesquisas documentales, entrevistas o encuestas son herramientas básicas para adentrarse en las experiencias de los sujetos de estudio y del entorno que los condiciona. Una polifonía

dados los múltiples sujetos de estudio, pero que en ningún caso es aquella que con tanta insistencia se hizo presente en los trabajos posmodernistas en ciencias sociales.

El orden narrativo de los capítulos circula del pasado hasta el presente. Si en un principio, como ocurre en el primer capítulo, se recorren las investigaciones efectuadas en la península de Yucatán sobre las enfermedades y las prácticas médicas, estudios imprescindibles para entender los nexos entre salud y enfermedad y que, por supuesto, trascienden el ámbito médico (Peniche, 2010 y 2016; Alcalá, 2015 y 2023; Angelotti, 2018; Angelotti y Peniche, 2017). Saberes biomédicos convertidos en hegemónicos y mal entendidos, en muchas ocasiones, por ser observados desde un evolucionismo que olvida la coexistencia e interacción de saberes y teorías en los distintos periodos históricos (Faure, 2005).

Ubicado ya en el presente, en el segundo capítulo se profundiza en el carácter empírico y conceptual de la salud y la enfermedad desde una perspectiva social. Una exploración que entremezcla las voces de las y los sujetos de estudio con lo expresado desde la ciencia y la teoría social. Entre los múltiples conceptos utilizados por el autor, destaca el de "resonancia" de Harmut Rosa (2019a; 2019b) para dotar de sentido las relaciones establecidas entre seres humanos y su mundo social. Así, la idea de enfermedad aparece como interacción complementaria de epistemología, cultura y creencias individuales. Una visión desde el construccionismo (Hacking, 2001) para entender que las nociones de salud y enfermedad no son patrimonio de la ciencia, sino de las interacciones sociales.

Por su parte, en el tercer capítulo se ubica a los sujetos de estudio y sus instituciones en el ámbito de la realidad planetaria. Una realidad entendida desde la división internacional del trabajo para demostrar la asimetría del mundo académico entre lugares centrales y periféricos. Los tres estados de la península de Yucatán son el ámbito geográfico de estudio para resaltar las distintas dimensiones en que se observan las desigualdades en la región y que, de alguna forma, se extrapolan al ámbito internacional. Si Yucatán se ubica como la cabeza de la Península, distinguida a través de la institucionalización científica demostrada en laboratorios y resultados de investigación, la asimetría a nivel mundial es evidente respecto a los países centrales. En tal sentido, y a pesar de la movilidad académica de científicos y científicas expuesta con la realización de estudios y de estancias de investigación en el extranjero, es imposible no observar las relaciones verticales entre centro y periferia. Los ejemplos mostrados en el libro ratifican tal circunstancia, pero ello no niega la existencia de alternativas como se señala con la aparición de aspectos creativos que compensan dichas desigualdades, y que se concretan con la inventiva calificada como "Huarache-technology".

Los dos últimos capítulos enfrentan aspectos propios de la cotidianidad de los científicos que, además de efectuar sus investigaciones en unos espacios concretos, deben obtener los elementos necesarios para llevarlas a cabo, además de transmitir sus conocimientos. Difundirlos como obligación para resolver los problemas investigados, pero, al mismo tiempo, para cumplir con los requerimientos exigidos por sus instituciones y el medio académico. Demostración de la supuesta valía de sus estudios y de ellos como académicos. Unos profesionales asediados, como lo recuerda el autor al seguir lo expuesto por Alain Basail (2019), y que involucran aspectos emocionales no siempre fáciles de desentrañar y transmitir.

El carácter de espiral del estudio realizado por César Guzmán, apuntado desde la introducción de la obra, encuentra continuidad en el último capítulo y las conclusiones para incidir, como debería ocurrir en muchas investigaciones, en las complejidades propias de cualquier estudio donde participan los seres humanos, aquellos involucrados en infinidad de interacciones sociales. Es decir, ninguna investigación es autocontenida, acabada, sino todo lo contrario, es una apertura hacia posteriores lecturas y, sobre todo, para siguientes estudios. Aun así, César Guzmán, no peca de falsa modestia, sino que tiene como propósito añadir aportes conceptuales para el debate y el diálogo en los estudios de ciencia y tecnología, línea de investigación en la que se ubica el autor. Unos aportes que, también, tienen la intención de influir en los tomadores de decisiones; ambición no siempre realista si se conoce cómo políticos y funcionarios acometen su actividad y establecen sus disposiciones.

El libro abre caminos para observar un objeto de estudio que se disemina en la heterogeneidad de las cambiantes realidades y la polifonía de sus actores. Oportunidad para la indagación de diversos temas y que, en este caso, tiene como trasfondo la enfermedad y el trabajo de científicos y científicas en los laboratorios. Un trabajo de campo que no reniega de cuantificar informaciones surgidas de los propios sujetos de estudio para demostrar que el propio desarrollo de las pesquisas científicas puede ser estudiado desde variadas perspectivas metodológicas. Al mismo tiempo, el objeto de esa investigación, en este caso seres humanos en laboratorios, no podrá comprenderse a cabalidad sin tomar en cuenta su contexto y las interacciones entre los múltiples elementos que lo componen. Reto académico del autor y desafío para los lectores que se sorprenderán con una fluida narración, pero que no rehúye el debate teórico surgido de la relación entre la creación de ciencia, a partir del uso de tecnologías, y las implicaciones sociales y emocionales no siempre presentes en los resultados de investigación.

Referencias

ALCALÁ, CARLOS. (2015). *Población y epidemias en San Francisco de Campeche 1810-1861*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

ALCALÁ, CARLOS. (2023). *Desarrollo y medicina tropical en las periferias: las investigaciones científicas sobre la fiebre amarilla en la ciudad de Mérida, Yucatán. 1890-1921*. Mérida, Ediciones de la Calle 70.

ANGELOTTI, GABRIEL. (2018). *La fiebre Chikungunya en Yucatán. Testimonios, indicios y prolegómenos de una campaña mosquitocéntrica*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

ANGELOTTI, GABRIEL y PENICHE, PAOLA. (2017). "Conocimiento en torno al Aedes aegypti y la transmisión vectorial de enfermedades en Yucatán. Biología y antropología, diálogos interdisciplinarios". *Holos*, Vol. 4, pp. 20-36. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=481554849003

BASAIL, ALAIN (Coord.). (2019). *Academias asediadas. Convicciones y conveniencias ante la precarización*. México, UNICACH/CLACSO.

BEINER, GUY. (2022a). "Introduction. The Great Flu between Remembering and Forgetting". En: G. Beiner (ed.), *Pandemic Re-Awakenings. The Forgotten and Unforgotten "Spanish" Flu of 1918*-1919. (pp. 1-48). New York: Oxford University Press.

BEINER, GUY. (2022b). "Conclusion. Rediscovering the Great Flu between Pre-Forgetting and Post-Forgetting". En: G. Beiner (ed.), *Pandemic Re-Awakenings. The Forgotten and Unforgotten "Spanish" Flu of 1918-1919*. (pp. 347-372). New York: Oxford University Press.

BRISTOW, NANCY K. (2012). *American Pandemic: The Lost Workds of the 1918 Influenza Epidemic*. Nueva York, Oxford University Press.

FAURE, OLIVIER. (2005). "La mirada de los médicos". En: A. Corbin, JJ. Courtine y G. Vigarello (coords.), *Historia del cuerpo. De la Revolución francesa a la Gran guerra*. (pp. 23-56). Madrid: Taurus.

FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, JOSÉ ANTONIO. (2012). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid, Akal.

HACKING, IAN. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona, Paidós.

LATOUR, BRUNO. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

LATOUR, BRUNO y WOOLGAR, STEVE. (1995 [1979]). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza Editorial.

PENICHE, PAOLA. (2010). *Tiempos aciagos. Las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*. México, CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa.

PENICHE, PAOLA. (2016). *El cólera morbus en Yucatán: medicina y salud pública 1833-1853*. México, CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa.

ROSA, HARTMUT. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona, Ned Ediciones.

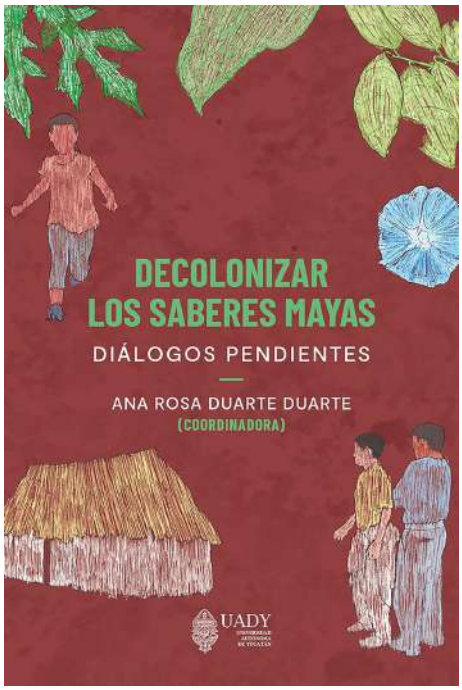
ROSA, HARTMUT. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid, Katz Editores.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 185-191. UADY. ISSN: 2448-5241.

En busca de la interculturalidad epistémica. Reseña del libro *Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes*, coordinado por Ana Rosa Duarte Duarte

In search of epistemic interculturality. Review of the book Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes, coordinated by Ana Rosa Duarte Duarte

Ksenia Sidorova
Universidad Autónoma de Yucatán (México)



La obra *Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes*, coordinada por Ana Rosa Duarte Duarte, es un trabajo muy necesario, pues aborda la problemática que está en el centro de la configuración de la sociedad mexicana, cuyo proyecto fue descrito por Guillermo Bonfil Batalla en *México profundo. Una civilización negada* como "excluyente y negador de la civilización mesoamericana" (1990, p. 10). La falta de convergencia y diálogo y, al contrario, la persistencia de la invisibilización, discriminación, racismo, aunadas al grave deterioro medioambiental, requieren de procesos decoloniales del ser, del poder y del saber, tal y como lo plantean los autores del grupo colonialidad/modernidad, en cuyas propuestas se nutren los

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.547
https://orcid.org/0000-0001-9285-25905-2590
sidorova@correo.uady.mx

Recepción: 09 de abril de 2025 | Aceptación: 30 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

capítulos del libro[1]. En la Introducción, Ana Rosa Duarte Duarte (2022) explica que en el libro decolonizar

> se presenta como un camino o una estrategia para enfocarse en el hacer incansable del pueblo maya en la vida cotidiana en el sureste mexicano en contra de los designios del poder colonial, y de la constitución del cuerpo social que dicho poder reproduce en las prácticas neocoloniales. (p. 21)

Visibilizar y problematizar la persistencia, resistencia y cambios de los saberes mayas desde los espacios cotidianos es una valiosa estrategia a destacar, pues es en estos espacios donde germina la cultura propia y dentro de ella la autonoma, la cual, como bien planteó Bonfil Batalla (1991), constituye el fundamento y el "germen" de la permanencia y renovación de los pueblos originarios; es la fuente de su creatividad. Asimismo, ante las crisis actuales, la cultura propia ofrece valiosas enseñanzas y alternativas.

Otro aspecto a destacar en el libro es el cuestionamiento de las formas de producción de saberes en la academia, desde qué lugar se producen, si favorecen procesos autonómicos o, al contrario, dan continuidad a procesos coloniales. Este autocuestionamiento es fundamental para poder avanzar en la construcción de la *interculturalidad epistémica* (concepto que varios autores del libro retoman de Walsh), a través del diálogo de saberes, particularmente, entre la academia y los pueblos mayas. Este diálogo, como bien expresa Yolanda Oliva Peña, autora del último capítulo del libro, sólo puede darse desde aquel lugar que "no domina, el que no desvaloriza y el que no conquista, sino que construye un proceso dialógico de gestión colectiva y búsqueda de reconocimiento mútuo" (p. 175).

El primer capítulo "*Le k'áax tak u ka' tokikobo'*: la imagen mundo del *k'áax*", de Ana Rosa Duarte Duarte, se centra en el *k'áax* en cuanto elemento articulador de la vida e identidad de los pueblos mayas, pues los saberes del *k'áax* han permitido a las personas mayas subsistir y resistir como grupo. Traducida del maya (*maaya*, *maayat'aan*, maya yucateco o maya peninsular) al español como "monte", la noción del *k'áax* se simplifica y pierde sus propiedades culturales; inclusive, *k'áax* y monte son nociones contrastantes. Duarte explica que "*K'áax* para los mayas es una extensión de ellos mismos, un organismo vivo, a la vez que sustrato

1 En el caso de libro, sus capítulos se nutren principalmente en las propuestas conceptuales de los autores del grupo colonialidad/modernidad, tales como Anibal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres. Aunque también en el libro se hace referencia a Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova, quienes, como bien señala Ana Rosa Duarte, ya desde la década de los setenta visibilizaron y denunciaron "el (neo)colonialismo al que están sometidos los pueblos originarios... dada la situación de opresión y exclusión en que vivían" (p. 57). Otro autor cuya propuesta da sustento al libro es Boaventura De Sousa Santos, según el cual la base de toda injusticia social es la injusticia cognitiva.

físico y metafísico de la cultura" (p. 36). Asimismo, es una dimensión central de la territorialidad maya, en la cual, según Quintal, a la que retoma Duarte, se articulan *k'áax*, *kool* (milpa) y *kaaj* (pueblo). Siendo el meollo de la forma de vida y de la identidad de las comunidades mayas, el *k'áax*, según enfatiza Duarte, está también el centro de la resistencia y las movilizaciones de los pueblos mayas ante el despojo. A esta resistencia y movilización hace referencia el título del capítulo "*le k'áax tak u ka' tokikobo*'", "nuevamente quieren arrebatarnos el *k'áax*".

Una de las cuestiones que me gustaría destacar en el capítulo es que nos hace ver cómo en la lengua maya, a través sus formas simbólicas, sus conceptos, se construye una imagen propia del mundo, se transmiten aquellos saberes propios que dan sustento a una forma de vida propia. Decolonizar los saberes, en este sentido, implica también revalorizar, fortalecer y emplear las lenguas originarias para poder llevar a cabo diálogos de saberes. En mi caso, me hace pensar, en escritores y promotores de la cultura y la lengua maya, como Santiago Domínguez Aké y Feliciano Sánchez Chan, entre otros, que han realizado una gran labor por recolectar, documentar y difundir los saberes, la forma de pensar, de ver y de vivir la vida de las comunidades mayas en Yucatán. Está, entre otras, la obra *Úuchben kool yetel u meyajta'al táankab: u táabal kuxtal yetel tojóolal / La milpa tradicional y el uso del traspatio: fuente de vida y salud* (2015), de Santiago Domínguez Aké. Se encuentra también el proyecto *Continuidad de la memoria colectiva del pueblo maya en Yucatán*, de Feliciano Sánchez Chan. Parte de este proyecto son libros como *Maaya ts'aak / Medicina maya* (2008), *Bix u meyajta'al kool / Cómo se trabaja la milpa* (2012), *Bix u k'a'abetkuunsa'al ixi'im / Cómo se usa el maíz* (2012), *U sujuy tiichilo'ob u meyajta'al ixi'im / Ceremonias en torno al maíz* (2013), entre otros. Escucharlos, leerlos y dialogar con ellos es fundamental en el camino de la construcción de la interculturalidad epistémica. También, haciendo conexión con el siguiente capítulo, considero que son trabajos que enriquecerían los programas de escuelas para que los niños, las niñas, personas jóvenes, todas las personas mayas y no mayas pudieran tener aprendizajes relacionados con la realidad histórica, sociocultural y ambiental local.

Dicho esto, el segundo capítulo del libro "Saberes de niños mayas yucatecos sobre la milpa y el monte", de Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, es un acercamiento a las nuevas generaciones mayas, quienes construyen sus conocimientos en interacción con sus familias y la comunidad, a través de la oralidad y participación en actividades cotidianas, entre ellas agrícolas, así como también en el ámbito escolar. Sin embargo, los contenidos escolares a menudo son descontextualizados y, como dice la autora, "en algunos casos, invalidan los saberes locales" (p. 65).

La autora relaciona los saberes de los niños y las niñas sobre el monte, la milpa, las ceremonias agrícolas y entidades anímicas con el tipo de la familia

de la que provienen. Los cuatro tipos de familias que caracteriza ponen en evidencia los cambios en la forma de vida de las comundides mayas, cambios que ocasionan la fragmentación y la interrupción en la transmisión de saberes, especialmente, en las familias cuyos intergantes tienen hoy día oficios urbanos. El capítulo enseña la importancia de visibilizar y revalorizar los saberes y la creatividad que muestran los niños y las niñas al recrear la cosmovisión ancestral ante la implosión de las imágenes y formas de ver el mundo externas, pues los niños y las niñas mayas también las integran actualmente en sus relatos.

La importancia de la construcción de las imágenes propias ante las imágenes hegemónicas exógenas y su papel en la lucha política de los pueblos mayas es abordada en el "Rostro de la historia indígena. Video indígena, memoria y decolonialidad de ver y del saber", de Axel Köhler. Se trata de un análisis del trabajo del viodeoasta tseltal Mariano Estrada Aguilar, cuyo documental "Rostro de la historia indígena" se construye, según Köhler, como "una memoria visual de la resistencia indígena", en cuanto se centra en tres importantes marchas de Chiapas a la Ciudad de México, realizadas por las organizaciones indígenas entre 1992 y 2001.

La comunicación propia, cuyas características y recursos analiza Köhler en el capítulo, se vincula con el trabajo colectivo, con la lucha de comunidades y organizaciones indígenas, quiens son su principal público. Se trata, según el autor, de "una opción decolonial" frente a lo que, con Barriendos, denomina la "colonialidad del ver". Ante los imaginarios hegemónicos exógenos, que inferiorizan y discirminan, emergen "imaginarios sociales alternativos". El video indígena, visto como tecnología del conocimiento, sirve para "promover la *descolonización* de los saberes y de la representación de sus pueblos" (p. 142).

En el cuarto capítulo, "Ayer y hoy de los saberes constructivos de los mayas peninsulares ante el colonialismo. Reflexiones acerca de su valor patrimonial", Aurelio Sánchez Suárez y Jorge Victoria Ojeda trazan el pasado y el presente de la casa maya, a través de cuatro períodos, empezando por su importancia en la sociedad mesoamericana, pasando a su desvalorización y estigmatización en el contexto del conolialismo externo y posteriormente interno, así como, según González Casanova, inter- y transnacional.

En el período actual, ante los cambios en la forma de vida, el despojo y el deterioro ambiental, se observa interrupción en la transmisión de saberes constructivos, hay cambio en los materiales que se utilizan, a la vez que ocurre la mercantilización y folklorización de la cultura, incluyendo la arquitectura vernácula maya. Aún en este contexto los autores hablan de la resiliencia de los saberes y explican que "Una de las razones por la que esta resiliencia se ha desarrollado se debe a la filosofía maya que considera a la casa como un ente vivo, mucho

más allá de un espacio habitable" (p. 170). En la casa maya se articulan valores culturales, la identidad de las personas, la vida comunitaria y el *k'áax*, que nutre valores culturales; éstos a su vez permiten que permanezca vivo el *k'áax*.

El último, quinto capítulo "Decolonialidad alimentaria. Transformaciones en el consumo", según su autora, Yolanda Oliva Peña, "se inspira en la invitación a descolonizar el ser y el saber en la cultura maya sobre la salud y la alimentación, como un asunto de ética social, justicia y derecho a la autodeterminación de los grupos étnicos" (p. 175). La autora analiza conocimientos de seis mujeres mayas, de Teabo, Yucatán, sobre la alimentación sana, las enfermedades vinculadas con la alimentación, el cuerpo y su relación con la salud y la alimentación. Asimismo, problematiza los cambios en los saberes: la interrupción en su transmisión y la incorporación de las ideas y prácticas exógenas, en un contexto en el que persiste la desvalorización y estigmatización de los saberes, prácticas y alimentos propios que se asocian, principalmente, con la pobreza, lo cual sucede también con los saberes constructivos.

Así, según la autora, se hacen presentes dos tipos de procesos: de automonía, por un lado, en la medida en que los saberes propios resisten; y el otro de "la asimilación o enajenación, a través de la incorporación de estilos de vida y de consumo no tradicionales" (p. 222). Con este capítulo se cierran las reflexiones de las autores y los autores del libro en torno a la situación actual de saberes mayas. Decolonizar el saber, el ser, el ver, el poder son tareas urgentes y atañen a la sociedad en conjunto, de allí que el libro se dirige a un público amplio, invitando a reconocer el valor de las culturas propias, de los saberes que forman parte de ellas y el peligro en el que se encuentran. Nos invita al diálogo, al aprendizaje, a la escucha, a la creación de nuevos espacios interacción e intercambio epsitémicos.

Personalmente, como ya lo he mencionado, la lectura de este libro me hizo recordar obras de autores mayas que han recolectado, documentado y difundido saberes mayas. Por lo que, para concluir, me gustaría mencionar el poema de Feliciano Sánchez Chan *Kiinsaj wi'ijil / Matar el hambre*, en el que contrasta matar el hambre y matar de hambre. Matar el hambre hace referencia a lo que hacen habitantes de comunidades gracias a la riqueza de sus saberes del *k'áax*, pues gracias a ellos pueden alimentarse; matar de hambre, en cambio, es producto del colonialismo, del despojo y de la imposición de otra forma de vida. Me gustaría terminar con una pequeña parte de este poema, que es un mensaje muy claro tanto de la vastedad de saberes mayas, como de la necesidad de decolonizarlos, y también de decolonizarnos. A lo largo del poema Feliciano Sánchez Chan hace mención de más de setenta diferentes frutos, comidas y otros productos de *k'áax* que les sirven a las personas mayas para alimentarse y que

nos hablan de los conocimientos amplios del *k'áax*; después de mencionar todos estos alimentos, dice:

Chen tu yóok'lalo'obe'	Gracias a ellos
Tak bejla'e'	Hasta el día de hoy
mixmáak kíimik yéetel wi'ij.	Nadie se ha muerto de hambre.
Ba'ax kíinsik máak yéetel wi'ijile'	Lo que sí mata de hambre
U máay ichtik u k'aj óolal u ch'i'ibal	Es despreciar los conocimientos
U tu'ubsik u k'ajlayil u ch'i'ibal	Heredados de nuestros ancestros
U p'atik juntséelik u yits'atil u kaajal	Dejar a un lado nuestra historia
U p'atik juntséelik u miatsil u kaajal	Dejar a un lado nuestra sabiduría
U sublaktal ti' ba'ax ch'íijes u kaajal	Abandonar nuestra cultura
U tak'pachtik máak ba'alo'ob ku k'a'ayta'al	Avergonzarnos de nuestras raíces
U sutik máak u paach ti' u lu'umil.	Ir en pos del espejismo occidental.

(Tomado de: Sánchez Chan, Feliciano, ""Kiinsaj wi'ijil" / Matar el hambre")

Así dice Feliciano Sánchez Chan, es lo que ocurre en el contexto de la desvalorización de los saberes, despojo e imposición de otra forma de vida. Es un mensaje que está en sintonía con el mensaje del libro, cuya lectura es una invitación real a emprender diálogos, en busca de la interculturalidad crítica (Walsh, 2009), tan necesarios en la Península de Yucatán y en todo México hoy.

Referencias

BONFIL BATALLA, GUILLERMO. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.

_____(1991). *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza Editorial.

DOMÍNGUEZ AKÉ, SANTIAGO. (2015). *Úuchben kool yetel u meyajta'al táankab: u táabal kuxtal yetel tojóolal. La milpa tradicional y el uso del traspatio: fuente de vida y salud.* Mérida, Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán.

DUARTE DUARTE, ANA ROSA. (Coord.) (2022). *Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

SÁNCHEZ CHAN, FELICIANO. (2012). *Maaya ts'aak. Medicina maya*. Mérida, Compañía Editorial de la Península S.A. de A.C.

_____(2012). *Bix u meyajta'al kool. Cómo se trabaja la milpa*. Mérida, Compañía Editorial de la Península S.A. de A.C.

_____(2012). *Bix u k'a'abetkuunsa'al ixi'im. Cómo se usa el maíz*. Mérida, Compañía Editorial de la Península S.A. de A.C.

_____(2013). *U sujuy tiichilo'ob u meyajta'al ixi'im. Ceremonias en torno al maíz*. Mérida, Compañía Editorial de la Península S.A. de A.C.

WALSH, KATERINE. (2009). "Hacia una comprensión de la interculturalidad". *Tukari*, *Vol. 11*, pp. 6-7.

Fotografía etnográfica

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 195-210. UADY. ISSN: 2448-5241.

La dulce tradición como medio de supervivencia. Dulces y dulceros en Atlapulco Estado de México

The sweet tradition as a means of survival. Sweets and candy makers in Atlapulco, State of Mexico

Itzel Rubi Díaz Tinoco
SECIHTI- CIESAS (México)

Resumen

El gusto y el sabor de lo tradicional en algunos pueblos y comunidades continúa resistiéndose a la introducción de las grandes marcas transnacionales de golosinas que colman los aparadores de las tiendas, estanquillos y supermercados. Afuera, en las calles, en los cruceros y en las avenidas de diversos puntos del Estado de México, todavía se pueden observar a hombres, mujeres y niños que, en sus canastas, ofrecen productos preparados el día anterior. Productos de la tierra, productos del campo transformados en dulces. El presente ensayo fotográfico da cuenta del proceso de elaboración y venta del dulce tradicional mexicano en San Pedro Atlapulco, Estado de México.

Palabras Clave: Dulce tradicional, Comercio, Productos del campo

Abstract

The taste and flavor of the traditional in some towns and communities continues to resist the introduction of the large transnational brands that fill the windows of stores, stalls and supermarkets. Outside, in the streets, at the intersections and in the avenues, you can still see men, women and children who, in their baskets, offer their products prepared the night before. Products of the land, of the countryside transformed into candy. This photo essay gives an account of the process of making and selling the traditional Mexican candy in San Pedro Atlapulco, State of Mexico.

Keywords: Traditional candy, Trade, Field products

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.519
https://orcid.org/0000-0002-3232-6385
diaz.tinoco333@gmail.com

Recepción: 11 de septiembre de 2024 | Aceptación: 30 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

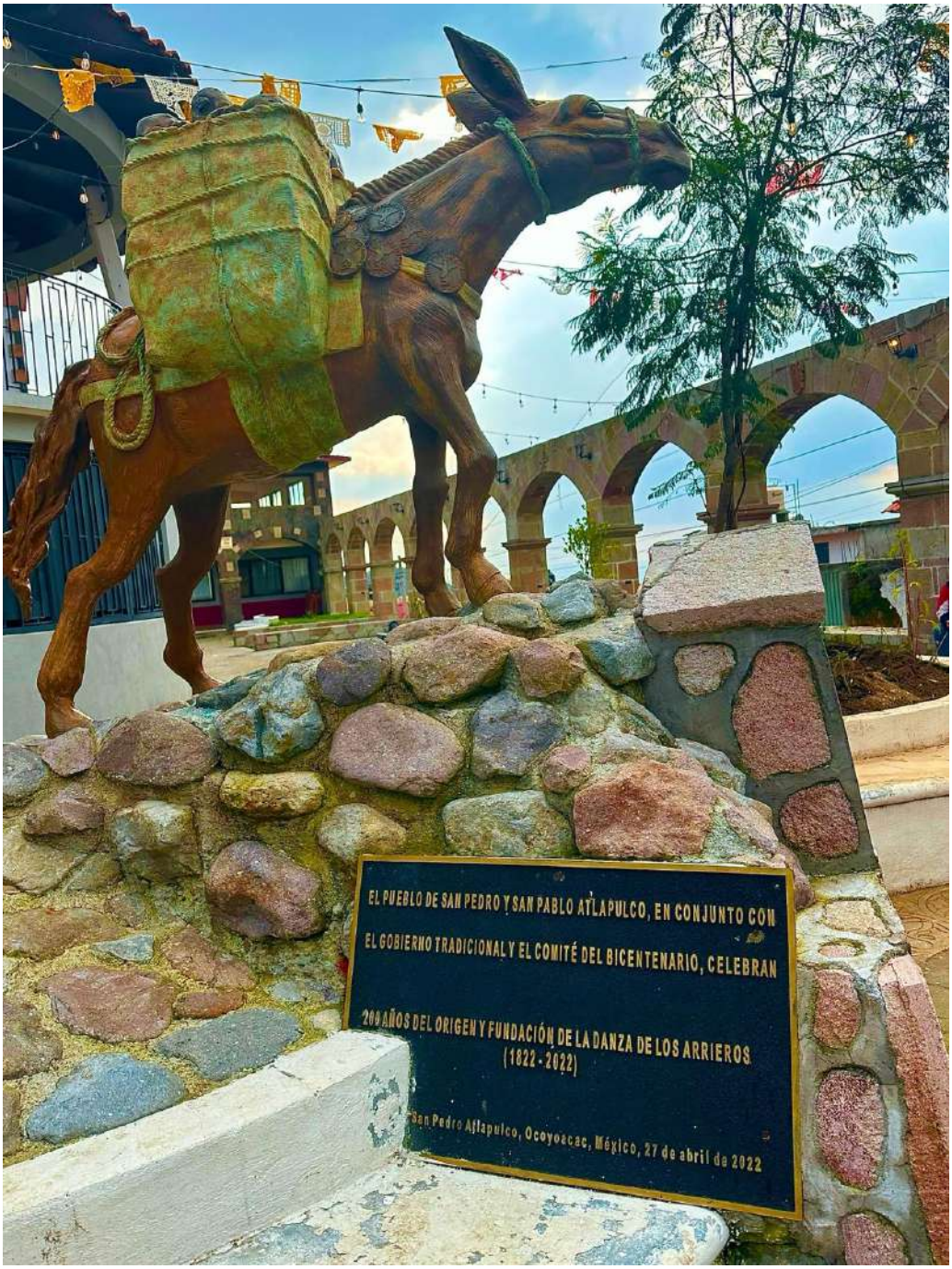
Introducción

El dulce tradicional mexicano toma forma en la adaptación de los productos nativos de la tierra. La diversidad natural, geográfica y cultural hace que exista una gran variedad de formas y sabores a lo largo y ancho del país, sin embargo, en la mayoría de los casos nos encontramos con elementos básicos como la calabaza, el camote, el cacahuate, el frijol, el coco y el tamarindo, éste último adicionado en ocasiones con combinaciones de chiles. Algunas marcas han hecho mano de estos elementos y los han industrializado, transformándolos en dulces comerciales o, en barras energéticas de cereales prehispánicos como el amaranto, sin embargo, todavía permanecen recetas familiares que generación tras generación se mantienen para continuar el legado de la elaboración casera de los dulces mexicanos. En Atlapulco, nos encontramos con uno de esos casos.

San Pedro Atlapulco

La comunidad prehispánica Ñahñú, de origen otomí, conocida hoy en día como San Pedro Atlapulco, pertenece al municipio de Ocoyoacac. Se le dio el nombre de San Pedro durante la colonia, y asimismo el poblado se convirtió en encomienda. Se encuentra rodeada de volcanes como: el Emerenciano, El Caballito y el Texontepec, así como del cerro de la Pulga; todos ellos coronados con árboles de pino, oyamel, ocote y encino. A pesar de que el Estado de México tiene un fuerte problema de tala clandestina, Atlapulco, al estar cercano al Parque Nacional de la Marquesa, todavía no se ha visto afectada de una manera tan evidente, lo que permite observar un paisaje colmado de bosque, o monte, como le dicen los lugareños, aunque los conflictos de tierra y agua, al igual que en otras zonas del Estado de México permanecen latentes.

Es importante señalar brevemente la importancia histórica de la zona, ya que, como dijo Castro Gutiérrez en Historia Mexicana LVII: 3, 2008, durante la época colonial, más que una comunidad agrícola, era una población dedicada a la producción de carbón vegetal, alimentada principalmente con maderas de ocote y oyamel, lo que resultaba esencial para abastecer las necesidades de la Real Casa de Moneda. La ubicación geográfica de la comunidad contribuyó a la facilidad para exportar el carbón a la Ciudad de México, aunque, como también señala el autor, muchas veces los locales preferían llevar los sacos en sus espadas antes que dañar a los animales de carga, puesto que el calor que emanaba del producto era perjudicial para la salud de los animales, y esto representaba una pérdida monetaria a la muerte de estos. La ubicación de Atlapulco también contribuyó a que formara parte de la ruta de Independencia, sumando a numerosos pobladores al conflicto armado. En medio de las calles empinadas, algunas de piedra, se observa el emblema de la comunidad, la cual hace alusión a la danza de los arrieros, fundada en 1822.


EL PUEBLO DE SAN PEDRO Y SAN PABLO ATLAPULCO, EN CONJUNTO CON
EL GOBIERNO TRADICIONAL Y EL COMITÉ DEL BICENTENARIO, CELEBRAN
200 AÑOS DEL ORIGEN Y FUNDACIÓN DE LA DANZA DE LOS ARRIEROS
(1822 - 2022)
San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac, México, 27 de abril de 2022

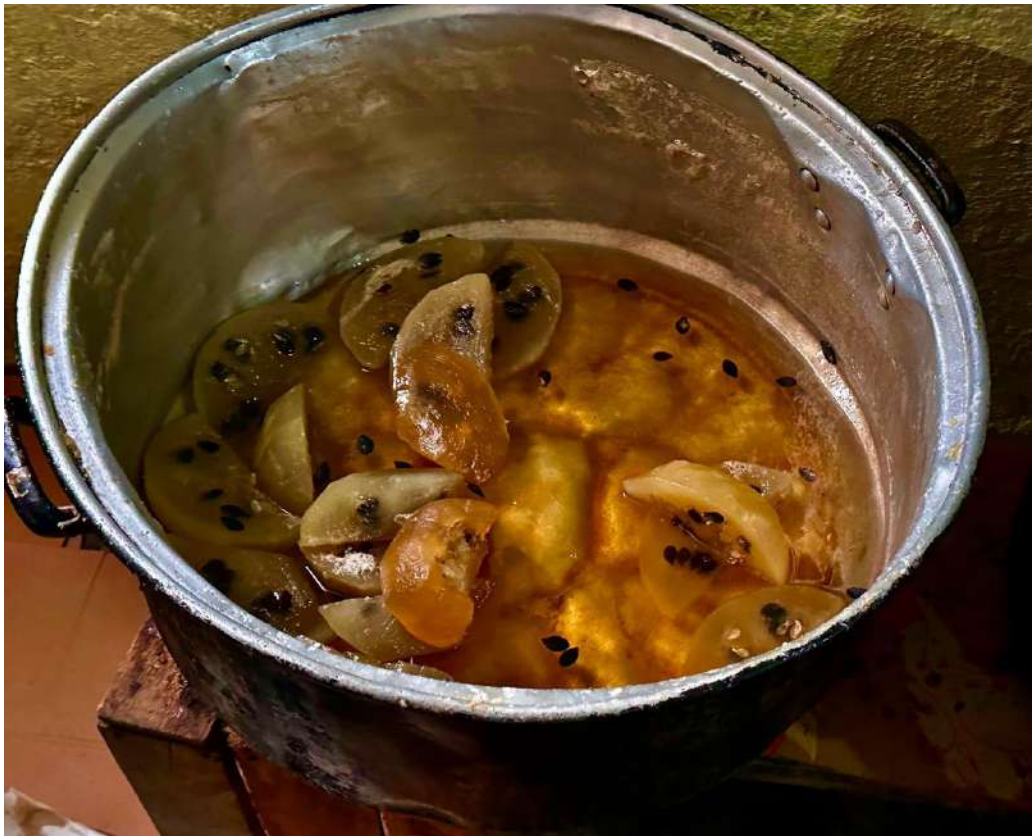
La pérdida de la principal actividad económica, que fue disminuyendo por distintas coyunturas y adversidades sobre todo luego del conflicto de Independencia, así como los problemas comunales en cuanto al uso de la tierra, derivados de la restructuración territorial luego de la Revolución, orilló a que se comenzaran a gestar, otras formas de supervivencia. Es así como algunas familias, aprovechando su ubicación geográfica comenzaron con la elaboración de dulces tradicionales con fines comerciales.

La elaboración del dulce

Atlapulco, además de toda su historia, es conocido por las poblaciones cercanas como el lugar de donde provienen muchos de los dulces tradicionales que se venden en los puntos turísticos cercanos, o los que se envían en canastas mimbre para su venta a los municipios de los alrededores. De tal forma, en algunas de las casas, en medio de la comunidad, nos encontramos con personas que han aprendido el arte del dulce de manera generacional, utilizando los productos de su tierra o en algunos casos, productos traídos desde la central de abastos. De manera que, sin limitaciones, los dulceros abren las puertas de sus casas, para mostrar la elaboración y transformación de los higos, de la calabaza, del chilacayote, de los limones, del coco, del nopal y muchas otras frutas, verduras, tubérculos y cereales de temporada que le brindan su sabor a todo aquel que así lo requiera, en una combinación de sus propios jugos, con el piloncillo, el cacao y una que otra especia.

Todos estos dulces se venden por porciones ya establecidas en bolsas de plástico con un precio de $20 pesos. En el caso de los higos, al ser más pequeños, se venden en bolsas de cuatro, también por la cantidad de $20 pesos. Sin embargo, algunos intermediarios acuden a las casas para pedir dulces en mayoreo, en esos casos se establecen acuerdos entre el dulcero y el comprador, quien posteriormente lo lleva a pequeños comercios, o a lugares como el parque nacional de la marquesa. Cabe señalar que las familias se encargan de la compra de los insumos, la elaboración del dulce y la venta, repartiendo las actividades entre todos los miembros.

Es en estas ollas es donde el fruto se convierte en dulce.



Uno de los dulces favoritos es el chilacayote, éste es un tipo de calabaza que, en náhuatl, significa calabaza lisa, es endémica y, por lo tanto, es común que crezca en los patios de las casas, por lo que su consumo es bastante común, no solo como dulce, sino como ingrediente de numerosos platillos. Otro de los dulces favoritos es el nopal caramelizado, el cual es flexible y húmedo.

Elaboración de cocadas con esencia de naranja

Cocadas luego de salir del horno. Una vez secas, se envuelven en papel celofán.

Cáscara de limón para elaboración de limones rellenos

Elaboración de limones rellenos de coco. Dado el clima frío del lugar, el coco es uno de los productos llevados desde la central de abastos.

Canasta de dulces lista para la venta, en ella se encuentran tanto los dulces elaborados en casa: cocadas, jamoncillos, obleas, alegrías, higos, camotes, nopales caramelizados y chilacayote, como también, algunos dulces industrializados.

Vendiendo dulce de chilacayote y obleas a clientes en Santiago Tianguistenco. El vendedor se traslada todos los días desde San Pedro Atlapulco, hasta dicho municipio, la duración del trayecto es de aproximadamente 60 minutos. En la canasta se observan los limones rellenos, las cocadas y los dulces de camote elaborados el día anterior.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 11, vol. 11, n°. 22, julio-diciembre 2025: 211-221. UADY. ISSN: 2448-5241.

Nos negamos a callar: marcha del 8M

We refuse to keep quiet: 8M's march

Sofía Fernández Contreras
Erika Rejón Márquez
Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Resumen

La lucha feminista tiene una historia extensa. En nuestro país y estado, las demandas de las mujeres a la sociedad son cada vez más urgentes y se comunican con creciente fervor. En este artículo buscamos manifestar por medio de fotografías la organización y compromiso que existe con esta lucha entre las mujeres en la ciudad. Las fotografías, tomadas con el consentimiento y autorización de quienes en ellas aparecen, muestran a los carteles y al contingente en movimiento durante la protesta del pasado 8 de marzo de 2025.

Palabras clave: feminismo, fotografía, Mérida Yucatán, liberación, mujer, mujeres, protesta, marcha, manifestación.

Abstract

The feminist struggle has a lengthy history. Regarding our country and state, women's demands to society have become increasingly urgent and increasingly fervid. On this article, we aim to manifest via photography the structure and commitment that arise in this fight among the women of the city. The photos, taken with the consent and authorization of those who appear in them, show the signs and contingent in motion during the protests of March 8th, 2025.

Key words: feminism, photography, Mérida Yucatán, liberation, woman, women, protest, march, manifestation.

DOI: https://doi.org/10.32776/arcsh.v11i22.543
https://orcid.org/0009-0009-2197-8255 - sofifcontreras@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-7498-2856 - erikarejonmq@gmail.com

Recepción: 20 de marzo de 2025 | Aceptación: 30 de junio de 2025
© 2025 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

El silencio nunca ha caracterizado a las mujeres, por muy fuerte que esa etiqueta haya sido impuesta. La lucha por los derechos de las mujeres tiene una larga e intensa historia, el inicio formal siendo –usualmente– la Convención de Seneca Falls de 1848; esto es, la primera convención por los derechos de las mujeres en Estados Unidos. Esta convención dio pie a la Primera Ola del Feminismo, tomando inspiración de las mujeres participantes en la Revolución Francesa y el Movimiento Abolicionista.

Mientras tanto, el Primer Congreso Feminista de Yucatán—primer congreso feminista en el país—tuvo lugar en enero de 1916, liderado por Consuelo Zavala Castillo y Elvia Carrillo Puerto, ilustres feministas de la época. En el congreso se trataron temas respecto a la educación, la sexualidad y la participación política de la mujer, especialmente el sufragio a nivel municipal. Evidentemente, más de 100 años después, estos siguen siendo pilares de la discusión feminista; aún con los avances, continúan los ajustes.

Es preciso decir que al inicio del movimiento feminista, en casi todos los países, las participantes se limitaban a mujeres de clase acomodada que sabían leer y escribir, y los intereses por los que luchaban iban poco más allá de los suyos propios. Sin embargo, al aumentar la difusión de las problemáticas que afectan a las mujeres y al extenderse la urgencia global por nuestra liberación, han surgido distintas corrientes del feminismo que teorizan y evidencian las distintas formas de dominación para distintas categorías de mujeres. La interseccionalidad ha probado ser una herramienta para el análisis y acción feministas más puntuales y que den espacio a cada experiencia consecuente del patriarcado. Nuestra identidad está compuesta y atravesada por múltiples variables. Mujer no es un monolito.

El pasado sábado 8 de Marzo, se llevó a cabo la manifestación feminista con motivo del Día Internacional de la Mujer. Alrededor de 10 mil mujeres, desde niñas hasta adultas, se organizaron en distintos contingentes: el contingente por Palestina, contingente transfeminista, contingente antiespecista, de mujeres con discapacidades, entre otros. Más que una conmemoración, esta fecha se ha convertido en un día de lucha, en un espacio para visibilizar las violencias que enfrentamos a diario, exigir justicia y demandar respuestas a las autoridades ante los miles de casos que han quedado impunes.

La convocatoria fue a las 5 p.m. en el parque de La Mejorada. Las coordinadoras de la marcha, con megáfonos y pasamontañas, se aseguraron de mantener el orden, así como procurar la seguridad de todas las involucradas, teniendo en cuenta la asistencia de personas en sillas de ruedas, niñas pequeñas, bebés e incluso perros. Igualmente, se propuso seguir la ruta mapeada que terminaría en la Plaza Grande, a pesar de que las autoridades del gobierno cerraron la calle 60 y tuvo que hacerse una desviación.

Durante el recorrido, las manifestantes se pronunciaron en contra de la gentrificación, un problema con un aumento alarmante en Yucatán que durante los últimos años ha desplazando a las comunidades locales para beneficio de las grandes empresas y los megaproyectos a costa de nuestros recursos naturales y explotación. Así recordamos que la lucha feminista también es una lucha por el territorio y la autonomía. La solidaridad se hizo presente en diversos puntos del recorrido, muchas personas participaron entonando las consignas, con pañuelos y carteles afuera de sus casas, e incluso varios negocios repartieron aguas a las manifestantes.

La marcha concluyó en La Plaza Grande, donde la policía ya esperaba detrás de las vallas puestas en el Palacio de Gobierno para impedir la iconoclasia; con una luz morada y la bandera feminista expuesta, eso sí. Sin embargo, no existe barrera que detenga a mujeres cuyo motor es la rabia y el hartazgo, y cuya movilización parte del amor entre ellas y a la libertad. Se derribaron algunas rejas que, de acuerdo con el comunicado de "apoyo a la causa" por parte de la alcaldesa, no debían estar ahí. La respuesta fue inmediata y sobre todo violenta: chorros de agua y gas pimienta lanzados por el cuerpo de seguridad, dañaron físicamente a varias de las manifestantes. Momentos previos a que la manifestación llegara a su fin, aparecieron varias patrullas policiacas con la intención de reprender e intimidar a las mujeres que todavía se encontraban en el lugar. Poco después, el gobierno del Estado lanzó un comunicado oficial afirmando que su única prioridad era proteger a las manifestantes, siendo que sus propias "medidas de seguridad" fueron las que las agredieron.

Cada fotografía de este artículo captura pequeños fragmentos de la esencia, la unión, la alegría y, al mismo tiempo, la crudeza de esta tarde. Cada imagen deja en evidencia las violencias que hemos sufrido y seguimos sufriendo las mujeres, pero también reflejan nuestra resistencia. El reclamo por un mundo más justo, no se detendrá. La lucha sigue, y con ella, la memoria de quienes nos negamos a callar.

ALTO
PELANÁ
ALTO
PELANÁ

No nos Frenan
No nos callan
Nuestra Lucha
No se acaba

MUJERES
MAYAS
NECESITAMOS
JUSTICIA

TU
ABUSO
VENIA
DISFRAZADO

NUNCA
CALLADAS
NUNCA
SOMETIDAS

Pedófilo y acosador
de niñas
MUJER
BONITA
QUE
LUCHA
MUJER
BONITA
QUE
LUCHA

QUE ME DEN RESPETO
Y NUNCA

NO NOCISTE DE TU PAPÁ!!
Hasta que nosotras VEDAS importen más que sus Paredes
8M

Mamá,
aunque no lo
entiendas, también
marcho Por ti

QUE EL
PRIVILEGIO
NO TE
TU empatía

8 MARZO
No hay lucha feminista
SIN LAS MUJERES
PALESTINAS
Casa
QUIERO SER
Libre
NO

Luchando para que ninguna de mis alumnas viva lo que YO VIVÍ
¡Cuando pido
IGUALDAD DE
DERECHOS!

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Facultad de Ciencias Antropológicas. UADY
Cuidado y diseño: Gabriel Angelotti Pasteur
Diagramación: Alessandra Solís Pérez
Maquetación: Aurora Euán Couoh
Mérida. Yucatán.
Julio de 2025

Año 11, vol 11, Núm. 22 julio - diciembre 2025 | ISSN: 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur
Del río al mar, entre olivos y naranjos: la perseverancia del pueblo de Gaza

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Pedro Miranda Ojeda
La reconfiguración del espacio inquisitorial. La culminación del proceso de formación de las comisarías del Santo Oficio en el distrito de México, 1779-1807

Hugo Delfín Casanova Leal
El Siglo de las Luces y del Juego. La primeridad del Homo Ludens

Francisco Marcos Martínez
Prostitución y pornografía indígena en México: Dinámicas locales y prácticas transfronterizas de las economías íntimas

Fabian Andrey Zarta Rojas y Nelly Johana Urrutia Caicedo
La discriminación interseccional en desplazados por la violencia: una perspectiva desde el pensamiento complejo

Camilo Rivas Moar
Un mural en Flor de Maroñas; modalidades inventivas de tejer diferencias con el disenso

Diana González Rodríguez
Las lógicas del tiempo en la vejez: una mirada de residentes mayores desde una residencia colectiva

Paola Bobadilla Estrada y Daniel de Jesús Bautista Rosales
La vía de sanación digital: el caso de TikTok

RESEÑAS

Miguel Lisbona Guillén
Reseña del libro: Enfermedades ensambladas. Prácticas sociotécnicas en la península de Yucatán

Ksenia Sidorova
En busca de la interculturalidad epistémica. Reseña del libro Decolonizar los saberes mayas: diálogos pendientes, coordinado por Ana Rosa Duarte Duarte

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Itzel Rubi Díaz Tinoco
La dulce tradición como medio de supervivencia. Dulces y dulceros en Atlapulco Estado de México

Sofía Fernández Contreras y Erika Rejón Márquez
Nos negamos a callar: marcha del 8M

DOSSIER

Carmen Castillo Rocha y Damaris Francis Estrella Castillo
Presentación dossier:
Suicidio, salud mental y medios informativos en el contexto yucateco posterior a la pandemia por COVID-19

Juan Carlos Pineda Cortés, Mónica Martínez de Escobar Rodríguez y María José Tut Bojórquez
Tres décadas de evolución en la prevalencia del suicidio en la península de Yucatán. Un análisis en el marco del constructo teórico del suicidio: "De la ideación-hacia la-acción"

Nayeli Carolina Montero Fernández y Carmen Castillo Rocha
Juventudes, salud mental y suicidio; comentarios de estudiantes de comunicación social sobre notas periodísticas que reportan eventos suicidas

Damaris Francis Estrella Castillo, Manuel Jiménez Chan, Armando López Estrella y Carmen Castillo Rocha
Suicidio en adultos mayores en Yucatán: tendencias y análisis a lo largo de 2023 en las noticias periodísticas digitales, a través de las representaciones sociales

Carmen Castillo Rocha y Julio C. Aguila Sánchez
Marcos interpretativos sobre el suicidio en Yucatán. Un análisis de notas de prensa y sus comentarios en Facebook

Contacto: revista.antropica@gmail.com
Disponible en: www.revistaantropica.uady.mx